MASTER NEGATIVE
NO. 93-81314-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

GENTILE, GIOVANNI

TITLE:

STUDI SUL RINASCIMENTO

PLACE:

FIRENZE

DATE:

[1923]

Master Negative #

93-81314-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

850.9
G289

Gentile, Giovanni, 1875–1944.

... Studi sul rinascimento. Firenze, Vallecchi [1923]

271 p., 1 l. 20cm. (*Half-title:* Il pensiero moderno, a cura di E. Codignola. xv)

CONTENTS.—Le traduzioni medievali di Platone e Francesco Petrarca.—Il preteso ascetismo del Petrarca.—Intorno alla biografia di Paolo Veneto.—La cronologia del De anima di C. Landino.—Leone Ebreo e Spinoza.—Religione e virtù in Machiavelli.—L'etica di Machiavelli.—Studi bruniani.—Di una traduzione delle opere di G. C. Vanini.—Il primo processo d'eresia di T. Campanella.—Le varie redazioni del De sensu rerum di Tommaso Campanella con un saggio del testo italiano inedito.—I manoscritti di Campanella e la sua religione.—Tommaso Campanella nella storia della filosofia.—Galileo e i filosofi napoletani.—Contributo alla storia del metodo storico.

1. Philosophy, Italian. 2. Renaissance—Italy. 3. Petrarca, Francesco, 1304–1374. I. Campanella, Tommaso, 1568–1639. De sensu rerum. II. Title.

D195G28
W

Copy in Paterno.
Library of Congress [1923]
B107.I8G3
[2]

24-16920

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 4.22.93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Gentile, Giovanni

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____ Page(s) missing/not available: _____

_____ Volumes(s) missing/not available: _____

_____ Illegible and/or damaged page(s): _____

_____ Page(s) or volumes(s) misnumbered: _____

_____ Bound out of sequence: _____

_____ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: Brown University. P. 9-10, 13-16, 19-22, 245

_____ Other: _____

FILMED IN WHOLE
OR PART FROM A
COPY BORROWED
FROM BROWN
UNIVERSITY

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

D195G28 W

RETURN TO STORAGE

3463-16

IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. Codignola

XV.

GIOVANNI GENTILE

Studi sul Rinascimento.

GIOVANNI GENTILE

Studi sul Rinascimento

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

D195G28
W

PROPRIETÀ LETTERARIA

Firenze, 1923 - Stabilimenti Grafici A. Vallecchi: Via Ricasoli 8, Via S. Zanobi 64.

FEB-May 11, 1929

I.

Le traduzioni medievali di Platone e Francesco Petrarca.

I.

I dialoghi di Platone posseduti dal Petrarca.

1.

Nella sua bella opera sul *Risorgimento filosofico nel Quattrocento* [1]) il Fiorentino, riassumendo l'importante polemica del Petrarca, nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367-1368) [2]) contro gli averroisti di Venezia, scrisse: « Un errore de' suoi avversari però tiene a confutare, ed è che Platone ha scritto assai meno di Aristotele. — ' Ho io a casa, sedici, o anche più (*sexdecim vel eo amplius*) de' libri di Platone, ed ei dicono che ne ha scritto uno o due '. — Allora, difatti, di Platone non si conosceva altro che il *Timeo* con l'interpretazione di Calcidio. Perciò il Petrarca argomenta che a questa notizia i suoi contraddittori rimarrebbero stupefatti: *stupebunt, si haec audiant.* Una certa meraviglia farà anche oggidì il sapere che non solo in greco, ma tradotti in latino aveva il Petrarca alquanti dialoghi non visti per lo avanti; perchè di questa traduzione non han fatto

[1]) Napoli, Tip. d. r. Univ., 1885, p. 181 e n. 9 a p. 194.
[2]) Cfr. G. Zippel, *Giunte e correzioni al Risorgimento* del Voigt, Firenze, Sansoni, 1897, p. 2.

menzione neppure coloro, che han discorso dei libri platonici posseduti dal gran poeta. Da chi fossero stati tradotti il Petrarca non dice: a me sembra, per quanto posso indurre dal periodo intricato e monco, potersene credere autore quel Bernardo di Seminara, che, fatto monaco Basiliano, prese nome di Barlaam, e che al Petrarca fu maestro di greco ».

Il periodo, su cui il Fiorentino fondava la sua congettura, era da lui riferito in nota così: « *Neque graecos tantum, sed in latinum versos aliquot numquam alias visos* [*Platonis libros*] *aspicient.... et quota ea pars librorum est Platonis, quota ego his oculis multos vidi, praecipue calabrum Barlaam modernum graia* [*graiae?*] *specimen sophiae qui me* etc. » [1]). Quindi il Fiorentino osservava: « Il periodo è certamente monco, perchè la sintassi non corre; e parmi, che tra il *vidi* ed il *praecipue* ci sia un distacco di periodo e di pensiero ». Il periodo era corrotto senza dubbio, non solo per il distacco notato dal Fiorentino, ma anche per quel secondo *quota* che non rende un senso accettabile. E deriva infatti da una falsa correzione del *quora* (per *quorum*) che dà un'edizione precedente (Basilea, 1554, p. 1162). Ma in che modo da un tal periodo inintelligibile il Fiorentino poi inducesse, come cosa probabile, doversi la traduzione accennata dal Petrarca attribuire a frate Barlaam, è ciò che difficilmente si potrebbe intendere da chi non conoscesse il fare del Fiorentino, dotto e acuto e anche pazientissimo ricercatore, ma sdegnoso sempre di quelle minute avvertenze, che occorrono nei punti più delicati di ogni indagine storica.

L'induzione del Fiorentino piacque a Giannantonio Mandalari, in quella specie di panegirico, non privo, per altro, d'interesse, che egli compilò di Bernardo da Seminara [2]): curiosa figura, meritevole tuttavia di essere studiata e meglio apprezzata che non sia. Il Tocco, invece,

---

[1]) *Opera*, ed. Basilea, 1581, p. 1854.

[2]) *Fra Barlaamo calabrese maestro del Petrarca*, Roma, Verdesi, 1888, p. 105.

in una sua erudita recensione dell'opera del Fiorentino [1]), aveva detto: « Da un passo delle opere del Petrarca.... egli ricava una notizia sfuggita a quanti si occuparono del Platonismo nei tempi moderni, che cioè il gran poeta avea presso di sè sedici o più dialoghi di Platone in una traduzione latina, che il Fiorentino *forse troppo arditamente* sospetta gli sia stata fatta da quel Bernardo da Seminara, o Barlaam, che gli aveva insegnati i rudimenti di greco ».

Il Fiorentino veramente non aveva indotto che tutti i *sedici o più* dialoghi avesse il Petrarca tradotti in latino; ciò che non sarebbe stato affatto conforme al testo; ma *alquanti* (= *aliquot*). Il Tocco poi, che dà in nota la lezione corretta del passo riuscito inintelligibile al Fiorentino, servendosi delle due edizioni più antiche, e assai migliori, di Venezia (1501 e 1503), non avrebbe dovuto dire soltanto *forse troppo ardito* il sospetto del Fiorentino, ma addirittura erroneo. Come infatti può restare più dubbio leggendo: « .... *et quota ea pars librorum est Platonis, quorum ego his oculis multos vidi, praecipue apud Calabrum Barlaam, modernum grajae specimen sophiae* », come legge il Tocco? [2]).

La questione fu ripresa e trattata di proposito con profondità dal De Nolhac [3]). Il quale cominciò, giustamente, dal riferire tutto il passo del *De ignorantia*, secondo il testo autografo (Vat. 3359, f. 28), ma con un'interpunzione, di cui dichiarò di assumere la responsabilità, poichè modificava il senso attribuito finora alle parole del Petrarca. Mi sia permesso, per la più facile intelligenza della discussione, di riferire, alla mia volta,

---

[1]) Nel *Giorn. stor.*, VII, 409.

[2]) *Op. cit.*, p. 410 n.

[3]) *Pétrarque et l'humanisme d'après un essai de restitution de sa bibliothèque*, Paris, 1892, pp. 323 e sgg. Nella 2ª ed. *remaniée et augmentée*, del 1907, il De Nolhac ha poi modificato e corretto questa parte del libro, avvertendo molto cortesemente di aver « tiré profit de l'étude critique du morceau qu'a faite Giov. Gentile » (II, 135 *n.*). Io qui continuo a riferirmi alla prima edizione, dove non sia avvertito il contrario.

la lezione dell'autografo qual'è data dal De Nolhac accanto alla lezione della prima edizione del *De ignorantia* [1]), che a me pare tutt'altro che trascurabile (riproduce essa l'importante cod. Marciano cl. lat. VI, n. 86?), e che il De Nolhac non vide [2]).

[*Vat.* 3359; De Nolhac, pp. 324-5].

Platonem prorsum illis et incognitum et invisum nil scripsisse asserunt, preter unum atque alterum libellum, quod non dicerent, si tam docti essent quam me predicant indoctum. Nec literatus ego, nec Grecus, sedecim vel eo amplius Platonis libros domi habeo, quorum nescio an u l l i u s isti unquam nomen audierint. Stupebunt ergo, si haec audiant; si non credunt, veniant et videant. Bibliotheca nostra tuis [3]) in manibus relicta, non illiterata quidem illa, quamvis illiterati hominis, neque illis ignota est, quam totiens me tentantes ingressi sunt. Semel ingrediantur et Platonem tentaturi an et ipse sine literis sit famosus; invenient sic

[Ed. veneta, 1501].

Platonem, prorsum illis et incognitum et invisum, nil scripsisse asserunt preter unum atque alterum libellum; quod non dicerent, si tam docti essent, quam me predicant indoctum. Nec litteratus ego, nec grecus, sexdecim vel eo amplius Platonis libros domi habeo, quorum nescio an u l l u m isti unquam nomen audierint. Stupebunt ergo si hec audiant. Si non credunt, veniant et videant. Bibliotheca nostra tuis in manibus relicta, non illitterata quidem illa quamvis illitterati hominis, neque illis ignota est quam totiens me temptantes ingressi sunt. Semel ingrediantur et Platonem tentaturi, an et ipse sine litteris sit famosus. Invenient sic

[1]) In *Opuscula* Francisci Petrarche «impressa Venetiis (impensis d.ni Andree Torresani de Asula) per Simonem de Luere: Anno incarnationis Christi, Mecccj. die. XXVIJ. marcij», f. 7 *v*.

[2]) Cita solo l'ediz. 1581.

[3]) Il trattato è indirizzato, come è noto, all'amico Donato degli Albanzani, alle cui cure il Petrarca, trasferitosi a Padova, aveva affidato i suoi libri lasciati in Venezia. Vedi lo stesso De Nolhac, *O. c.* p. 70.

esse ut dico meque licet ignarum, non mendacem tamen, ut arbitror, fatebuntur. Neque Grecos tantum, sed in Latinum versos aliquot nunquam alias visos aspicient. Literatissimi homines de qualitate quidem operum iure illi suo iudicent (de numero autem nec iudicare aliter quam dico, nec litigare litigiosissimi homines audebunt) et quota ea pars librorum est Platonis. Quorum ego his oculis multos vidi, precipue Barlaam Calabrum, modernum Graie specimen sophie, qui, me Latinarum inscium docere Grecas literas adortus, forsitan profecisset, nisi michi illum invidisset mors honestisque principiis obstitisset, ut solita est.

esse ut dico, meque licet ignarum, non mendacem tamen ut arbitror fatebuntur: neque grecos tantum, sed in latinum versos aliquot numquam alias visos aspicient [1]). Litteratissimi homines de qualitate quidem operum iure illi suo iudicent. De numero autem neć iudicare aliter quam dico, nec litigare litigiosissimi homines audebunt. Et quota ea pars librorum est Platonis, quorum ego hijs oculis multos vidi precipue apud Calabrum Barlaam modernum graye specimen Sophie, qui me latinarum inscium, docere grecas litteras adortus forsitan profecisset, nisi mihi illum invidisset mors, honestisque principiis obstitisset, ut solita est.

Le varianti più notevoli sono due: nel secondo periodo l'*ullius* dell'autografo è certo preferibile all'*ullum* dell'edizione veneta (e delle due edizioni di Basilea). E nell'ultimo periodo l'*apud* dell'ediz. veneta, che sanava la sconcordanza notata dal Fiorentino nel testo dell'edizione basileense del 1581, comune alla precedente edizione, pure di Basilea del 1554 [2]), manca invece nella lezione data come dell'autografo, e senza la necessità di integrare o correggere. Il De Nolhac crede infatti che tutto questo tratto possa e debba esser inteso in modo ben diverso che non si sia fatto finora, proponendo degli ul-

[1]) Non *aspiciunt*, come dà il Tocco, l. c.

[2]) Anche questa dice (p. 1162): «*multos vidi, precipue Calabrum Barlaam modernum Graia* [sic] *specimen sophiae*».

timi periodi questa traduzione: « *Ils ne trouveront pas seulement dans ma bibliothèque des ouvrages en grec, mais encore plusieurs traduits en latin qu'ils n'ont jamais vus ailleurs* [*allusion aux traductions plus loin mentionnées*]. *Que les gens très lettrés jugent suivant leur droit de la qualité des ouvrages* (*car pour la quantité, les plus ergouteurs ne pourront ni ergoter, ni en juger autrement que je ne dis*), *et qu'ils constatent quelle partie de ces ouvrages est de Platon. De ces gens très lettrés, j'en ai vu de mes yeux beaucoup et tout d'abord Barlaam le calabrais....* » [1]).

Sicchè: 1.° i libri non *Greci tantum, sed in latinum versi* non sarebbero tutti secondo il De Nolhac dialoghi platonici; ma libri di scrittori greci, in generale, fra i quali se ne troverebbero anche di Platone (*des ouvrages....*; *quelle partie de ces ouvrages est de Platon*); 2.° i molti visti dal Petrarca, con gli occhi suoi, sarebbero *gens très lettrés*, non libri; e tanto meno libri di Platone.

Due cose, a mio giudizio, insostenibili. Non è sostenibile la prima perchè il *Grecos* non si può riferire se non agli ultimi libri di cui il Petrarca ha parlato, che sono i *sedecim vel eo amplius* PLATONIS *libros* del secondo periodo. In mezzo non c'è altro sostantivo di genere maschile e numero plurale, salvo il soggetto sottinteso di *stupebunt, audiant, veniant* etc., il quale però sarà anche soggetto dell'*aspicient* di cui *Grecos* è oggetto; senza dire che gli avversari del Petrarca non potevano esser tradotti in latino!

Ma questa tesi, soprattutto, non è sostenibile per il modo in cui si verrebbe a tradurre la proposizione: « *et quota ea pars librorum est Platonis* ». Quando il De Nolhac traduce « *et qu'ils constatent quelle partie de ces ouvrages est de Platon* » intende l'*ea pars librorum* come se invece fosse detto: *pars eorum librorum*; laddove il testo non può altrimenti spiegarsi che intendendo quel *quota pars* come esclamativa (= *quam* [2]) *parva*!): « e che piccola

[1]) *Op. cit.*, p. 329, n. 3.

[2]) Correggo qui l'interpretazione che ne avevo dato nella prima edizione di questo scritto, in cui intendevo il « quota pars »

parte sono essi dei libri di Platone ». In ogni caso quell'*ea*, o *pars*, o *opera*, sono tutti scritti di Platone; e la traduzione accennata è quindi di dialoghi platonici. Si può tuttavia domandare: — come avrebbero potuto gli avversari del Petrarca *constatare* quanta parte fossero quelli posseduti dal Petrarca di tutti i libri di Platone? Ben s'intende, invece, che essi constatassero, secondo la traduzione del De Nolhac, quanti dei libri greci, parte tradotti e parte no, fossero opera di Platone. — Se non che il *constatent* del De Nolhac non corrisponde a nessuna parola del testo [1]).

Nè è più sostenibile la seconda tesi, a cui il De Nolhac è stato forse trascinato dal non aver trovato nè nel codice autografo, nè nell'edizione di Basilea 1581 da lui usata, l'*apud* che dà l'edizione veneta, e che è assolutamente necessario al contesto. Prima di tutto: *De ces gens très lettrés, j'en ai vu de mes yeux beaucoup*. Dunque, il *quorum* andrebbe riferito a *literatissimi homines*: e meno male, se la proposizione *quota ea pars librorum est Platonis* si potesse spiegare col De Nolhac staccando *librorum* da *Platonis* e unendolo al soggetto.

Ma questa spiegazione vorrebbe, come s'è visto, *eorum* in cambio di *ea*. Unendo invece *librorum* con *Platonis*, il pronome relativo con cui incomincia l'ultimo pe-

come interrogativa indiretta. La correzione mi fu fatta da un cortese recensore (A. Z.) nella *Cultura* del 1° aprile 1905, p. 120; e poi dal prof. F. Lo Parco nel libro di cui si discorre nell'articolo seguente. Cfr. anche la trad. del *De sui ipsius* data da N. M. CAPELLI nel vol. di A. SOLERTI, *L'Autobiogr. il Secreto* etc. di F. P. Firenze, 1904, p. 322.

[1]) Non mi pare interamente esatta perciò la traduzione di questo passo data dal Fracassetti nella sua trad. *Della propria ed altrui ignoranza* ecc. (Venezia, Grimaldo, 1858, pp. 100-101) e accettata da A. HORTIS, *Studj sulle opere latine del Boccaccio*, Trieste, 1879, p. 373: « Delle quali opere ben potranno costoro a lor senno sentenziare sul merito, ma in quanto al numero, non oseranno per certo dire altramente da quel ch' io dissi, o muovere controversia; *e vedran pure* che quelli sono una parte soltanto delle opere di Platone, delle quali altre io vidi con questi occhi miei ».

riodo non si può riferire che all'ultimo sostantivo maschile plurale del periodo precedente: cioè appunto ai libri di Platone. La prima tesi dovrebbe sorreggere la seconda; e la caduta della prima si trae seco necessariamente la caduta della seconda. E poi: è lecito attribuire al Petrarca una banalità come questa: che egli aveva visto con gli occhi suoi (li avesse almeno sentiti con gli orecchi suoi!) cotesti signori letteratissimi? E che avrebbe voluto dire con ciò? Letteratissimi sono i giovani, che avevan dato a lui dell'illetterato: e il superlativo è semplicemente ironico. E come si spiegherebbe l'ironia usata allora con Barlaam *modernum Graie specimen sophie?* E dove se ne andrebbe tutta l'ironia sottile, finissima del resto del periodo: *Qui, me latinarum inscium docere Grecas literas adortus, forsitan profecisset, nisi michi illum invidisset mors?* Giacchè conviene pure non lasciarsi sfuggire, che il Petrarca può essersi detto soltanto ironicamente «ignorante di lettere latine», e che ironico pure è il *forsitan* con cui egli afferma il profitto che avrebbe potuto fare anche col greco, se Barlaam non gli fosse morto così presto.

E come si spiegherebbe il rimpianto del maestro (*nisi michi illum invidisset mors*) se Barlaam fosse tirato in ballo qui per istrazio come uno dei *literatissimi homines*, di cotesti uomini miracolosi, de' quali il Petrarca ne avrebbe visti pur lui non pochi?

2.

Il retto intendimento del testo richiede adunque l'*apud*, che ritrovasi nell'edizione del 1501; insieme con la quale conviene mettere punto dopo *audebunt*, e incominciare un nuovo periodo con le parole *et quota*. Un'accurata trascrizione del manoscritto vaticano procuratami dal cortese e dotto p. Boffito fornisce infatti precisamente la lezione seguente, dalla quale risulta la grave svista in

cui incorse il De Nolhac e la prima origine delle difficoltà da lui quindi incontrate nell'intelligenza del testo:

[Cod. Vat. 3359, c. 28a]... At Platonem prorsum illis et incognitum et invisum nil scripsisse asserunt preter unum atque alterum libellum; quod non dicerent si tam docti essent quantum me predicant indoctum. Nec literatus ego nec grecus sedecim vel eo amplius Platonis libros domi habeo, quorum nescio an ullius isti unquam nomen audierint. Stupebunt ergo si hec audiant. Si non credunt veniant et videant. Bibliotheca nostra tuis in manibus relicta non illiterata quidem illa, quamvis illiterati hominis; neque illis ignota est. Quam tociens me tentantes ingressi sunt semel ingrediantur et Platonem tentaturi an et ipse sine literis sit famosus. Invenient sic esse ut dico, meque, licet ignarum, non mendacem tamen, ut arbitror fatebuntur. Neque grecos tantum sed in latinum versos aliquot nunquam alibi [1]), visos aspicient literatissimi homines. De qualitate quidem operum iure illi suo iudicent; de numero autem nec iudicare aliter quam dico nec litigare litigiosissimi homines audebunt. Et quota ea pars librorum est Platonis, quorum ego his oculis multos vidi, precipue apud Barlaam calabrum, modernum graie specimen sophie. Qui me latinarum inscium [2]) docere grecas literas adortus forsitan profecisset, [c. 28v] nisi mihi

---

[1]) Così, e non *alias*, il Boffito legge sciogliendo un'abbreviazione del ms. Il CAPELLI invece nella sua edizione *Le traité De sui ipsius* etc., *publié d'après le ms. autographe de la Bibl. Vaticane*, Paris, Champion, 1906 (vol. VI de la «Bibliothèque littéraire de la Renaissance dir. par P. De Nolhac et L. Dorez) ha letto (p. 76) *alias*. Il De NOLHAC, invece, *Pétrarque*, II, 134, ha preferito *alibi*.

[2]) Così legge anche il CAPELLI (*ed. cit.*), che tradusse perciò (*L'Autobiografia*, ecc.; p. 322): «il quale cominciò ad insegnarmi il greco, quando ancor non sapevo il latino....». Ma è certamente da correggere: *inscius*, come ha fatto il DE NOLHAC, *Pétrarque*², II, 134. Cfr. PETRARCA, *Fam.*, XVIII, 2: (Barlaam) «ut locupletissimus Graecae, sic romanae facundiae pauperrimus». Il De Nolhac cita un discorso sugli studi latini del Petrarca di J. VAN DER VLIET (*Trifolium latinum*, Utrecht, 1893, p. 54), che «a rétabli très exactement le texte» del brano del *De sui ipsius*; ma a me non è stato possibile vederlo.

illum invidisset mors honestisque principijs obstitisset, ut solita est.

3.

Del resto, dice il De Nolhac, che pare non tenga molto alla sua interpretazione, quand'anche si accettasse la interpretazione corrente, che cosa se ne caverebbe? « *Que les jeunes averroïstes, dont Pétrarque raille si finement l'ignorance de tout ce qui n'était pas dans Aristote, poussaient cette ignorance jusqu'à ne pas connaître le* Timée *traduit par Chalcidius* ». — Ma meno male che subito dopo il De Nolhac stesso soggiunge: « *Ce ne sont là, je l'avoue, que des explications qui me sont personelles!* » [1]). Che non conoscessero nè anche il *Timeo* tradotto da Calcidio, non è accennato menomamente nel passo del Petrarca; ed è molto difficile per lo meno che non ne avesse notizia quello di loro (maestro Guido di Bagnolo da Reggio), che lo stesso Petrarca confessa *non paucas litteras*, benchè *perplexas et incompositas noscere*, e che fu realmente dotto di cose filosofiche, pel tempo suo, e autore di opere di medicina, di storia e anche di filosofia [2]). Quella traduzione, infatti, fu divulgatissima nel medio evo, e gente che studiasse filosofia non poteva ignorarla [3]).

---

[1]) *Op. cit.*, p. 328.

[2]) Vedi Tiraboschi, *Bibl. modenese*, I, 134 sgg., e Fracassetti, *Lett. famil. di Fr. P.*, Firenze, Le Monnier, 1864, II, 65-6.

[3]) La conobbe e se ne servì, com'è noto, anche Dante. Vedi E. Moore, *Studies in Dante*, First Series, Oxford, Clarendon, 1896, pp. 156-164. E S. Tommaso aveva cominciato un commentario del *Timeo* (servendosi probabilmente della trad. calcidiana), che non ci è pervenuto e forse non fu terminato. Vedi la lett. dell'Università di Parigi al Capitolo generale dei domenicani del 2 maggio 1274 in Denifle-Chatelain, *Chartul. univ. paris.*, I, 505. Non è esatto l'Ozanam, *Dante et la philos. catholique*, 4.ième ed., Paris, 1859, p. 267.

Do not remove this band.

Il Petrarca, del resto, dice di tutti quattro che asserivano Platone *nil scripsisse.... preter unum atque alterum libellum*. Parole che, è vero, « *n'impliquent point un sens precis* »; ma è falso che non implichino neppure « *que les adversaires de Pétrarque connaissent quelque chose de Platon* ». Secondo Donato (*Ad Terent. Andriam*, I, 1, 47) *unus et alter* significherebbe appunto due e non più. E questo significato s'accorderebbe di più con la mala voglia con cui questi averroisti infatuati di Aristotele s'inducevano ad ammettere che qualche cosetta l'avesse pure scritta anche Platone. Ma se questa frase non s'intendesse, come in molti casi si deve, nel senso di due, uno dopo l'altro, non ci sarebbe altro modo di tradurla che nel senso indeterminato di alcuni pochi (anche più di due). Senso, però, mi pare meno adatto al contesto, volendo il Petrarca dire, che i suoi avversari conoscevano pochissimo (uno e uno, che fan due) degli scritti di Platone. Ad ogni modo, il testo dice, che almeno due dialoghi li conoscevano. Il *Timeo*, adunque, e un altro dialogo. Che uno dei due fosse il *Timeo* di Calcidio, lo rende già molto probabile il modo in cui il Petrarca, non molto innanzi, lo ha citato in questo opuscolo: « *Notus enim mos Aristotelicus, in Timeo Platonis, a Chalcidio expressus* » [1]) (dove si accenna propriamente al commento che Calcidio fece di questo dialogo platonico). A questa citazione neppure il più lontano sospetto che quei *litteratissimi homines* dovessero inarcare le ciglia.

Ora, se dei due dialoghi noti a costoro, uno era tradotto, è da credere che tradotto fosse anche l'altro. Si badi infatti a quella frase: « *neque Grecos tantum, sed in latinum versos aliquot nunquam alias visos aspicient* ». Sedici il Petrarca ne aveva in greco; ma tradotti in latino eglino ne avrebbero anche trovati nella biblioteca di lui, a Venezia, alquanti non visti mai altra volta: *nunquam alias visos*. Dunque diversi da quelli che avevano visti,

---

[1]) *Opera*, Basilea, 1554, p. 1160 (ed. Capelli, p. 71). Un'altra citazione del *Timeo* è nello stesso *De sui ipsius* (p. 1156, ed Cap., p. 59), ma meno significativa

e che come questi perciò dovevano essere anch'essi già tradotti in latino.

Quello, a ogni modo, che non mi pare si possa rivocare in dubbio è, che, data la notizia che i censori del Petrarca avevano della traduzione di Calcidio, gli *aliquot libri Platonis in latinum versi* di cui si parla, non comprendono il *Timeo*. Di che pure può trovarsi una prova in ciò, che il *Timeo* tradotto e commentato da Calcidio, già posseduto dal Petrarca e formante ora il cod. 6280 della Bibl. Naz. di Parigi (fondo latino), proviene dalla libreria visconteo-sforzesca del Castello di Pavia, ed era perciò dei libri che, venuti col Petrarca a Padova e ad Arquà, furono da lui donati a Francesco di Carrara, o da questo acquistati alla sua morte [1]). Infine, lo stesso fatto che nel *De sui ipsius*, il Petrarca cita l'esposizione di Calcidio, riferendone testualmente un periodo, mi pare dimostri con certezza che quel codice era allora (nel 1368) presso il Poeta, e che perciò questi non poteva comprenderlo tra gli scritti platonici che si sarebbero potuti vedere nella sua libreria di Venezia [2]). Eppure il De Nolhac non dubita d'affermare che « *c'est en effet à ce traité que se reduisent les connaissances platoniciennes directes du poète, et le pluriel* (aliquot versos) *pourrait être un artifice de polémique, d'un effet d'autant plus sur que l'auteur sait bien que ses adversaires, après la dure leçon qu'ils reçoivent de lui, ne reviendront plus visiter sa bibliothèque* ». Congettura troppo ardita, ma assolutamente sbagliata se si considera, che se non sarebbero più tornati quei quattro averroisti a visitare la biblioteca del Petrarca, questi doveva pur pensare che il suo trattatello era indirizzato all'amico Donato, a un

[1]) De Nolhac, *Op. cit.*, pp. 84-88, 2ª ed., II, 141 e sgg.

[2]) Dopo le parole citate « *....et Chalcidio expressus* » il Petrarca (p. 1160) continua: « *Hic* [sc. Aristoteles], *inquit* [sc. Chalcidius], *suo quodam more, pleni perfectique dogmatis electo quod visum sit, caetera fastidiosa incuria negligit* ». Vedi il commento calcidiano in Chalcidii *Timaeus de Platonis* [*sic*] *translatus, item eiusdem in eundem Commentarius*. « Io. Meursius recens., Lugd. Batavorum, Colsteri, MDCXVII », p. 345. La citazione del Petrarca è esattissima.

grammatico, che aveva presso di sè la chiave della biblioteca, e che molto probabilmente sarebbe andato a guardare quegli scritti; doveva pur pensare che la sua era quasi una biblioteca pubblica, frequentata, come già dai quattro giovani averroisti, chi sa da quanti altri amici di Venezia. L'artificio polemico avrebbe potuto compromettere tutta l'efficacia della polemica. Si badi inoltre che quella biblioteca allora, fin dal 1362, apparteneva di diritto alla Repubblica di Venezia [1]) che l'aveva pagata al Petrarca col magnifico alloggio del Palazzo delle due Torri sulla Riva degli Schiavoni, e che il Petrarca perciò male avrebbe pensato a divulgare che vi fossero libri che realmente non vi erano.

Il Petrarca invitava quegli antiplatonici a tornare ancora una volta nella sua biblioteca a vedervi con gli occhi loro sedici o più dialoghi di Platone in greco, e alcuni anche tradotti in latino, da loro (che pur già ne conoscevano due, se non più, fra cui il *Timeo*), non mai visti per lo innanzi. E li invitava per mezzo di uno, a cui era affidata la sua biblioteca, e che poteva egli stesso garantire l'esattezza delle affermazioni del Petrarca.

4.

Questo Platone greco e questo Platone latino erano vecchie ricchezze della biblioteca del poeta. Il quale, riferendosi al tempo della sua dimora in Valchiusa, all'amico Filippo di Cabassoles, vescovo di Cavaillon, poteva dire nel *De vita solitaria* (lib. II, sez. X, cap. 1): « *Repeto enim quotiens illam* [papirum] [2]) *ne dicam aliis, sed certe* Platonicis *ac Ciceronianis codicibus practulisti,*

[1]) Vedi lo stesso De Nolhac, *O. c.*, pp. 79 e sgg.

[2]) Prima aveva detto: « et ipse igitur adero, et mea, quam diligis, numquam aberit papirus, novi aliquid afferens in dies, cuius aestimationem, tu mihi fateor ante alios inexplebili illo tuo desiderio geminasses.... ».

dum tibi bibliothecae meae limen ingresso (quod saepe non ut episcopus, sed ut amicus facis) legendique avido, quae nunquam in te sitis extinguitur, ego divina illa opera coelestium ingeniorum obtulissem, tu autem manu obiecta, frontem avertens, tantum nostra deposceres » [1]). Il Cabassoles non conosceva certamente il greco; perchè altrimenti il Petrarca ne avrebbe profittato. Nè questi poteva offrirgli da leggere i libri di Platone, se questi, essendo in greco, non potevano esser letti dal vescovo. — Ma qui non si può alludere, dice il De Nolhac, che al *Timeo* [2]). — Al contrario, qui non si può alludere al *Timeo*, credo io. In primo luogo perchè il Petrarca offriva al suo visitatore i libri più preziosi della sua Biblioteca e il *Timeo* di Calcidio era, come s'e detto, libro assai noto e comune perchè potesse riuscir una rarità per un vescovo. In secondo luogo il codice 6280, contenente la traduzione e il commento del Timeo, nonchè, insieme legato (con legatura che risale già alla dimora del Poeta in Avignone) [3]), il libro di Marziano Capella *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, e che, secondo il De Nolhac, sarebbe stato ciò che di Platone poteva il Petrarca presentare al Cabassoles, era un codice, un libro solo, una sola opera; nè ci sarebbe stato artificio oratorio che potesse far parlare (se il Poeta non avesse mai mostrato al Cabassoles che quell'unico codice) di *platonicis codicibus* e di *divina illa opera*. Dunque, da un pezzo il Petrarca doveva possedere più d'un dialogo platonico tradotto, oltre il *Timeo* di Calcidio.

Anche i sedici o più dialoghi in greco erano entrati da molti anni nella sua biblioteca. E formavano tutti un grosso volume, come si sa dal Boccaccio, che, commentando ai Fiorentini nel 1373 il verso di Dante

Quivi vid' io e Socrate e Platone,

ricordava commosso i libri di quest'ultimo da lui veduti

[1]) *Opera*, Basilea, 1581, p. 286.
[2]) P. 329, n. 5.
[3]) De Nolhac, *Op. cit.*, p. 87 n. 2.

« non ha molto tempo.... o tutti, o la maggior parte, o almeno i più notabili, scritti in lettera e grammatica greca [1]) in un grandissimo volume, appresso il *suo* venerabile maestro messer Francesco Petrarca » [2]). Li aveva veduti forse a Venezia, nel 1363, quando in casa dell'amico si trattenne ben tre mesi col grecista Leonzio Pilato [3]). Ma poteva anche averli visti nel marzo 1359, quando i due poeti passarono alcuni giorni insieme a Milano [4]). Allora certamente il Petrarca dovette almeno parlargli di quel codice prezioso; perchè l'anno appresso il Boccaccio gli mostrava il desiderio di averlo in prestito per farlo tradurre, insieme con Omero, da Leonzio; e il 18 agosto (1360) il Petrarca gli rispondeva: « *Quod Platonicum volumen, quod ex illo transalpini ruris* [di Valchiusa] *incendio ereptum domi habeo, simul poscitis, vestrum mihi commendat ardorem et id ipsum paratum erit tempore. Nec omnino aliquid tantis coeptis per me deerit. Sed videndum vobis est, ne hos duos tantos principes Graiorum uno fasce convolvere iniuriosius sit, et mortales humeros praegravet divinorum pondus ingeniorum. Aggrediatur, Deo auspice e duobus alterum, et illum primo qui multis saeculis prius scripsit* » [5]).

E così Platone non fu più tradotto da Leonzio, e dovette aspettare la fine del sec. XIV perchè gli umanisti col Bruni si rimettessero a tradurlo [6]).

A parecchi anni prima ci riporta la lettera in data di Milano 10 gennaio 1354, scritta dal Petrarca a Nicola

[1]) Cioè con caratteri greci e in lingua greca.
[2]) *Commento sopra la Commedia* (ediz. Milanesi, Le Monnier, 1863), lez. XV, l. 370.
[3]) Vedi la nota del Fracassetti alle *Lett. senili* (III, 1), Firenze, Le Monnier, 1869, vol. I, p. 157.
[4]) Vedi De Nolhac, *Op. cit.*, p. 488.
[5]) *Variar.* XXV (ediz. Fracassetti).
[6]) Leonardo Bruni tradusse nell'anno 1400 il *Fedone* (v. Luiso, *Comm. a una lett. di L. Bruni e cronol. di alcune sue opere* in « Racc. di studi crit. ded. ad A. D'Ancona », Firenze, 1901, pp. 85-96, e cfr. ivi C. Frati, *Un cod. autogr. di B. Bembo*, pagine 193-208), e poi le *Lettere*, il *Gorgia*, il *Critone*, l'*Apologia* e infine, nel 1421, il *Fedro*. V. Fiorentino, *O. c.*, p. 184.

Do not remove this band

Sigero, ambasciatore di Costantinopoli, dal quale aveva ricevuto in dono un esemplare di Omero (*Fam.* XVIII, 2). Ivi il poeta ringraziando il donatore « *pro eximia liberalitate* », gli dice : « *Erat mihi domi, dictu mirum, ab occasu veniens* [1]), *olim Plato philosophorum princeps, ut nosti.... ; nunc tandem tuo munere, vir insignis, philosophorum principi poetarum Graius princeps accessit. Qui tantis non gaudeat et glorietur hospitibus ?* ». Anche qui egli accenna alle traduzioni da lui possedute, continuando : « *Habeo quidem ex utroque* [cioè di Platone e di Omero] *quantum latinitas habet in sermone patrio* [cioè in latino], *sed graecos proprio in habitu spectare, etsi forte non prosit, certe iuvat* ». Dove il Poeta parmi voglia dire ch'egli possedeva tutto ciò che si fosse tradotto di Platone in latino. Accennava egli al solo *Timeo ?* Non mi pare possibile, dopo tutte le considerazioni che abbiamo fatte intorno al luogo del *De sui ipsius ;* anche perchè qui sarebbe stato più naturale menzionare esplicitamente il *Timeo.* E poi se Abelardo aveva detto *Platonis scripta nondum cognovit latinitas nostra* [2]), non solo il *Timeo* era notissimo per opera di Calcidio, (nè forse era ignoto allo stesso Abelardo, che parla propriamente degli scritti di Platone spettanti all'arte dialettica), ma due manoscritti, uno del sec. XIII e uno del sec. XIV della Bibl. Naz. di Parigi (ai num. 16581 e 6567) [3]) ci conservano una traduzione del *Fedone* [4]) ;

[1]) Cioè, questo Platone l'aveva avuto in Francia, al contrario dell'Omero, venutogli dall'Oriente, da Costantinopoli.

[2]) Cousin, *Ouvrages inéd. d'Abailard*, Paris, 1836, p. xlvi (cit. dal De Nolhac, p. 330) e *Fragments philosophiques : Philos. scholastique*, Paris, Ladrange, 1840, pp. 69 e 406-8.

[3]) Cousin, *Fragm.* cit. ; Ch. Huit, *La vie et l'œuvre de Platon* (Paris, Thorin, 1893), II, 440 ; e dello stesso *Études sur le platonisme au moyen-âge* negli « Annales de philos. chrétienne », oct. 1889. Non so come l' Huit, che pur conosce l'opera citata del De Nolhac, ci dica (ivi) che Leonzio Pilato « passe pour avoir traduit en latin à la suite de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* seize des dialogues de Platon ».

[4]) Le due citazioni del *Fedone* nelle *Fam.*, III, 18 e IV, 3, non dimostrano in verità nè che il Petrarca avesse nè che non avesse allora diretta conoscenza di quel dialogo. Ad ogni modo

e il primo di questi manoscritti era appartenuto a maestro Gerardo d'Abbeville uno dei più famosi professori di teologia della Sorbona nella seconda metà del sec. XIII, e doveva essere stato molto letto, poichè reca in testa il prezzo che si faceva pagare agli studiosi che lo volessero leggere, secondo il costume delle università medievali [1]). E parecchi manoscritti ci serbano copia delle due versioni del *Fedone* e del *Menone* fatte nella seconda metà del sec. XII da Enrico Aristippo, greco di Sicilia, arcidiacono di Catania, succeduto a Majone nella carica di primo ministro di Guglielmo il Malo nel 1160 ; versioni letterali, ma precise e perspicue [2]).

Non possediàmo la versione del *Fedone* fatta da

quelle due lettere, poichè anteriori, l'una probabilissimamente e l'altra di certo (v. le note del Fracassetti in *Lett.* cit., vol. I, pp. 463-4 e 503) anche al primo incontro del Petrarca con Barlaam, non dimostrano che egli non abbia potuto procacciarsi più tardi questa conoscenza.

[1]) Vedi, p. es., Denifle-Chatelain, *Chart. univers. parisiensis*, I. 644-49. Se si confrontano quivi i prezzi fissati *pro exemplari commodato* dallo Studio di Parigi (tra il 1275 e il 1286) per tutti i libri di teologia, filosofia e diritto usati dagli scolari, il prezzo segnato sul *Fedone*, di 8 soldi, apparisce assai elevato.

[2]) Vedi V. Rose, *Die Luche im Diogenes Laërtius u. der alte Uebersetzer* in « Hermes », I (1866), 373 sgg. Il Rose pubblicò i due prologhi premessi da Enrico alle sue traduzioni ; e li ripubblicò, confrontato un altro ms., O. Hartwig, *Re Guglielmo I e il suo grande ammiraglio Majone di Bari*, in « Arch. stor. nap. », VIII, 1883, 461-64. Vedi dello stesso, *Die Uebersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche*, in « Centralblatt für Bibliothekswesen », a. III, aprile 1886, pp. 176-7. La versione dei due mss. di Parigi è quella di Enrico Aristippo ? Non credo possibile dubitarne. Ma nel *Fedone* l' identità è facile a constatare, confrontando gli estratti che ne pubblicò il Cousin con l' *incipit* e l'*explicit* della versione di Aristippo nel Palat. 639 del sec. XIII, descritto da L. Gentile, *I codd. palat. della R. bibl. Naz. Centrale di Firenze*, Roma, 1891, II, 207 ; o anche negli estratti dello stesso Fedone contenuti nel « Marc. lat. », VI, 81, in Valentinelli, *Bibl. mss. ad S. Marci Venetiarum*, IV, 88. Altri due mss. si conservano, nel cod. 64 della Bibl. Univ. di Leyda e nel cod. 243 del Collegio *Corpus Christi* di Oxford. Sarebbe desiderabile che di questa traduzione, come anche di quella del Bruni, si facesse una pubblicazione integrale.

Apuleio, salvo forse il brano (cap. XI) riferito da Claudiano Mamerto II, 7 [1]; ma ne conosciamo l'elogio fattone da Sidonio Apollinare [2], le cui *Epistole* erano note al Petrarca [3], e perciò gli avevan fatto sapere, che la latinità aveva anche il *Fedone* di Apuleio. Non così può credersi che conoscesse questo luogo dei *Libri politicorum* di Alberto Magno: « *Est attendendum quod politia Platonis est altera pars libri qui dicitur* Timaeus, *et tractavit in ea de iustitia positiva et ordinatione civitatum sicut in prima parte de iustitia naturali, quae* [sc. *altera pars*] *apud Latinos rara est, quamvis habeatur a quibusdam, et transtulit eam Apuleius Philosophus, sicut primam partem de iustitia naturali transtulit et commentatus est Chalcidius* » [4]. Luogo che è ancora un problema per noi (da risolversi forse identificando questa pretesa seconda parte del *Timeo* con la seconda parte del *De Platone et eius dogmate* di Apuleio, consacrata all'esposizione delle dottrine etiche di Platone e contenente proprio un riassunto del *De republica*) ma che certo avrebbe fatto nascere nel nostro grande bibliofilo il desiderio di quell'*altera pars, apud Latinos rara*, e che pure era posseduta da qualcuno; e non gli avrebbe lasciato dire di tenere presso di sè, anche di Platone, *quantum latinitas habet in sermone patrio*. Infatti, — checchè ne sia di questa traduzione

[1]) Schaarschmidt, *Johann. Saresberiensis*, p. 114, e Rose, in *Hermes*, 1866, I, 374.

[2]) C. Solius Apollinaris Sidonius, *Epist.* II, 9. 5: « Quos inter Adamantius Origenes Turranio Rufino interpretatus sedulo fidei nostrae lectoribus inspiciebatur; pariter et.... sermocinabamur, cur a quibusdam protomystarum tamquam scaevus cavendusque tractatus improbaretur, quamquam *sic esset ad verbum* sententiamque translatus *ut nec Apuleius Phaedonem sic Platonis* neque Pullius Ctesiphontem sic Demostenis in usum regulamque Romani sermonis excripserint ».

[3]) V. De Nolhac, *Op. cit.*, p. 176.

[4]) *Polit.*, lib. II, c. I. Su questo passo ha richiamato l'attenzione il Talamo nel suo libro: *L'aristotelismo della scolastica*, 2ª ediz., Napoli, 1873, p. 180, n. 2. Un accenno al *Menone* Alberto Magno fa nel commento all'*Etica* (lib. I, tract. VII, cap. 5°).

attribuita ad Apuleio, non pare che il Petrarca abbia potuto leggere una traduzione del *De republica* (che sarebbe poi l'opera accennata da Alberto Magno). Tanto lui quanto il Boccaccio accennano a quest'opera di Platone, ma in modo da dimostrare, come notò giustamente l'Hortis, di non averne diretta conoscenza [1]. Il Petrarca bensì ebbe notizia piuttosto ampia del contenuto dell'opera attraverso la seconda parte del libro testè ricordato di Apuleio, che insieme con le *Tusculane* di Cicerone gli servì di fonte al cenno che della vita di Platone e della sua

[1]) L'accenno, citato dal De Nolhac (p. 329, n. 1), alla *Repubblica* ed alle *Leggi* nel *De Vita sol.*, I, 6, 2 (« *Opera* », Basilea, 1581, p. 242) è troppo vago, perchè se ne possa trarre partito. Ben più significante sarebbe il passo del *Contra medicum invect.*, lib. III (ed. 1554, p. 1218), su cui aveva richiamato l'attenzione l'Hortis, *Studi* cit., pp. 375-6 e sfuggito al De Nolhac: « *Quidam* [poetae] *sunt, quos scaenicos vocant, ad quos pertinet illud Boetii, et quicquid a quolibet contra Poetas vere dicitur; et hi quidem ipsos inter Poetas contemnuntur. Qui quales essent Plato ipse declaravit in sua Republica quando eos censuit urbe pellendos* ». All'Hortis par certo però che il Petrarca non conoscesse la *Repubblica*, perchè, come il Boccaccio (*De gen. Deor.*, XIV, 19 e *Com.*, lez. III, p. 128), egli non crede che il bando si riferisse ai poeti eroici, come Omero, ma solo ai drammatici, di cui qui si parla: « *Id tamen iudicium Platonis, non modo heroicis atque aliis nil nocebat, immo vero multum proderat, quoniam velut excussor poeticam ingressus in aream valido ventilabro* [ed. Bas. 1554: *verbiflabro*], *grana discrevit a paleis. Quando autem Homerus apud illos, quando Virgilius apud nos, aut alii illustres scenicis ludis* [*se*] *dederunt?* ». Ciò che, osserva l'Hortis, è contrario a quello che è detto della *Rep.*, X, p. 607. Ma la vera prova dell'ignoranza del Petrarca rispetto alla *Repubblica* di Platone è il periodo che sta in mezzo ai due testi riferiti del *Contra med.*: « *Ut enim constet non de omnibus eum sensisse, sed de scaenicis tantum, ipsius Platonis ratio audienda est ab Augustino posita* etc. ». Se il Poeta avesse conosciuta l'opera platonica, non avrebbe cercato la ragione in S. Agostino. — Si ha notizia di un commento alla *Repubblica* e alle *Leggi* di un Mannone, o Nannone del sec. IX; ma contro di essa vedi Schaarschmidt, *Joh. Saresberiensis in seinen Verhältniss zur klassichen Litteratur*, in « Rheinisches Museum », N. F., XIV (1859), p. 227, e Hauréau, *Hist. de la philos. scolastique*, Paris, 1872, Part. I, pp. 91-2.

dottrina egli fece nel *Rer. memorand.* lib. I, c. 2 (ed. 1581, pp. 400-402) [1]).

Anche la frase adunque della lettera al Sigero fa pensare ad altre traduzioni, oltre quella del *Timeo*, che dovevano esser possedute dal Petrarca. E se a noi riuscisse di rintracciarle, chi sa che non vi troveremmo sui margini le stesse tracce dello studio amoroso del poeta che il manoscritto del *Timeo* ci attesta! A me pare molto probabile che egli avesse anche la versione del *Fedone* e qualcun'altra, messa insieme con l'aiuto di Barlaam, troppo oscura però e letterale perchè il Poeta potesse intendere e gustare il pensiero del filosofo divino, e giovarsene quindi ne' suoi scritti.

5.

« Barlaam » ha scritto il De Nolhac, « *a joué un grand rôle dans la vie de Pétrarque, mais surtout, à vrai dire, par les regrets que son départ lui a laissés* » [2]). Ma neppure questo giudizio mi sembra esatto. È vero che per le lezioni potute avere dal basiliano calabrese il Petrarca non andò oltre i rudimenti del greco, sì da restare un semplice *elementarius Grajus* (*Var.* 25); ma che non abbia questo insegnamento promosso il culto del Petrarca per Platone, non è ammissibile da chi voglia starsene ai documenti. Dal luogo discusso del *De sui ipsius et multorum ignorantia* sappiamo intanto che presso Barlaam il Petrarca in Avignone aveva veduto co' suoi occhi molti libri di Platone, e che Barlaam stesso gli era apparso moderno esemplare della greca filosofia. E da ciò si argomenta che le lezioni del monaco calabrese dovevano versare sull' interpretazione di Platone.

---

[1]) Lo ha già notato anche il Körting, *Petrarca's Leben u. Werke*, Leipzig, 1878, p. 479. Il libro di Apuleio è esplicitamente citato dal Petrarca.

[2]) *Op. cit.*, p. 237.

Ma questo è esplicitamente detto dal Petrarca nel *Secretum* o *De contemptu mundi*, dove (dial. II, ed. Basilea 1581, p. 346) sant'Agostino dice al Poeta: « *Scis quid loquar, et haec ex Platonis libris tibi familiariter nota sunt, quibus avidissime nuper incubuisse diceris* »; e il Poeta risponde: « *Incubueram, fateor, alacri spe, magnoque desiderio, sed peregrinae linguae novitas, et festinata praeceptoris absentia, praeciderunt propositum meum* ».

Il precettore è Barlaam. La *festinata absentia* è quella di lui partito per Gerace, di cui fu eletto vescovo, mercè le raccomandazioni del Petrarca a Re Roberto, nel 1342 [1]). Lo dimostra quello che il Petrarca scriveva al Sigero nella lettera già citata: « *Sed nunc heu quid agam? Tu mihi nimium procul abes felix utriusque linguae notitia singulari; Barlaam nostrum mihi mors abstulit, et, ut verum fatear, illum ego mihi prius abstuleleram. Iacturam meam dum honori eius consulerem non aspexi: itaque dum ad Episcopatum scandentem sublevo magistrum perdidi, sub quo militare coeperam magna cum*

---

[1]) Secondo il Mandalari, *O. c.*, p. 52, il P. accennerebbe invece al ritorno di Barlaam a Costantinopoli nel 1339, poco tempo dopo che il P. l'aveva conosciuto in Avignone. Il Mandalari si fonda principalmente sulla cronologia del *Secretum* che un passo del dial. III porrebbe, come è noto, ai principii del 1342, quando ancora Barlaam non era tornato da Costantinopoli ad Avignone. Ma per la cronologia di questi diall. vedi Voigt, *Risorg.* I, 133-134, in nota. Il dial. II potrebbe essere stato scritto nel 1349, nella forma definitiva. Certo il P. vi lavorò a intervalli e l'accenno del dial. III ai 16 anni, dacchè il Poeta s'era innamorato di Laura, non basta a fissare la cronologia di tutta l'opera. Il Mandalari crede che Barlaam abbia insegnato al P. il greco tanto nel 1339, quanto nel 1342; e così pure il Körting, p. 153. Che nel 1339 già il Petr. lo avesse conosciuto, lo ammette anche il Voigt, I, 51, ma pensa che cominciasse a riceverne lezioni solo nel 1342. Il De Nolhac p. 325 e sgg. nota non esser provato che già nel '39 il Poeta si fosse incontrato col messo dell' imperatore bizantino. Certo è che gli studi di greco fatti dal Petr. sotto la guida di Barlaam cadono nel 1342 e che l'allusione del *Secretum* non può riferirsi se non alla partenza di Barlaam per la sua sede vescovile, avvenuta dopo il 2 ott. 1342, giorno della sua consacrazione, in cui trovavasi ancora in Avignone.

spe » (*Fam.* XVIII, 2). L' insegnamento dunque cade nel 1342 e fu interrotto nell'ottobre di quell'anno per la partenza di Barlaam, che andò ad occupare la sua sede vescovile in Gerace.

Il passo del *Secretum* non lascia alcun dubbio sul contenuto dell' insegnamento di Barlaam. Il De Nolhac (p. 328) a torto vorrebbe ricavarne soltanto che il Petrarca aveva contato su questo *praeceptor* sovrattutto per apprendere la lingua di Platone e leggerlo poi nel suo testo. Agostino non ha parlato di lingua greca semplicemente, ma di *Platonis libris, quibus avidissime incubuisse.* E il Petrarca risponde : *incubueram alacri spe.* A che cosa ? È chiaro : *Platonis libris* ! E che le lezioni di Barlaam dovessero versare sul testo platonico è confermato dal ricordo che dei testi platonici da lui mostrati al Petrarca si fa nel *De sui ipsius,* nonchè dalla dichiarazione che in questo punto stesso del *Secretum* il Petrarca fa delle difficoltà incontrate nelle novità della lingua straniera e nella prematura partenza del maestro. Difficoltà a che ? Non certo a imparare la lingua, perchè una lingua non ancora imparata non c'era bisogno di dirlo che gli riusciva nuova ; ma ad intendere Platone. Barlaam gli voleva insegnare il greco facendogli leggere e spiegandogli Platone : quel Platone, di cui Cicerone e Agostino avevano dato al nostro umanista sì alto concetto. Certo doveva esser quella una versione letterale, faticosa, stentata, interrotta troppo presto perchè il Petrarca potesse impadronirsi del pensiero di Platone e della conoscenza della lingua greca. A lui, poeta, amatore dell'eloquenza e scrittore davvero eloquente nel suo nuovo latino, doveva costare tanta fatica quell'esercizio, durato solo pel desiderio e la speranza di giungere a intendere il principe dei filosofi greci.

Ed era naturale che gliene restasse una grande avversione per le traduzioni letterali, e un poco di fastidio anche per quel dotto, secco, duro, freddo, che era Barlaam, quale apparisce a noi ne' suoi scritti, e quale doveva più apparire al Petrarca, impaziente di sentire l'eloquenza platonica, in quelle sue lezioni minute, scolorite, tormentose. Si ricordi quello che il Poeta, ventotto anni più tardi, scriverà al Boccaccio, quando questi si accingerà a procurare una traduzione di Omero per mezzo di Leonzio. « *Unum sane iam hinc praemonuisse velim ne post factum siluisse poeniteat ; nam si ad verbum, ut dicis, soluta oratione res agenda est, de hoc ipso loquentem Hieronymum audite, in proemio libri De temporibus quem ab Eusebio Caesariensi editum in latinum transtulit. Verba enim ipsa posui viri ipsius utriusque linguae aliarumque multarum peritissimi, et in ea praesertim facultate famosissimi. 'Si qui, inquit, non videtur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat in latinum : plus aliquid dicam : eumdem in sua lingua prosae verbis interpretetur : videbit ordinem ridiculum, et poetam eloquentissimum vix loquentem. Haec dixi ut, dum tempus est, videas ne tantus labor irritus sit'* » (*Var.*, 25). Anche lui, una volta, aveva con Barlaam tradotto *ad verbum* alcuni dialoghi di Platone ; ed era stata tanta fatica buttata via : *labor irritus.* Quante volte era poi tornato a scorrere quegli scartafacci, non ci aveva potuto capire mai niente : e quel filosofo eloquentissimo gli era parso appena capace di balbettare parole senza significato.

E quel Barlaam ! Era, sì, un vero lume della moderna filosofia greca ; ma come impacciato, dopo la sua lunga dimora in Oriente, nel maneggio del latino, e quanto inferiore al suo scolaro di greco nell'arte dello scrivere ! Il Petrarca, che pure non si ricorda di quel maestro che per un momento gli fece intravvedere la culla del classicismo, senza un vivo rimpianto e senza espressioni di alta stima per la dottrina di lui, non seppe fare a meno, in uno de' suoi rari momenti di vanità, di accennare con compiacimento a quell' inferiorità del maestro verso di lui : « *Ille autem, cum multa mihi quotidiano magisterio coepisset impendere, non pauciora, quidem saepe etiam lucrum ingens ex convictu nostro sese percipere fatebatur urbane nescio an vere : sed erat ille vir, ut locupletissimus graecae, sic romanae facundiae pauperrimus, et qui ingenio agilis, enunciandis tamen affectibus laboraret* » (*Fam.* XVIII, 2).

Povero era veramente; ma poverissimo doveva parergli ogni volta (eran già passati dodici anni dal '42) che gli avvenisse di rinfrescare con la lettura di quei tali scartafacci il ricordo delle lezioni quotidiane avute da Barlaam.

Così mi pare si spieghi e il luogo del *De sui ipsius* da cui siamo partiti, e il concetto in cui il Petrarca tenne Barlaam, misto di ammirazione e di compatimento: e si assegna il significato più probabile agli *aliquot in latinum versos*, che il Petrarca dice di avere tra i Dialoghi di Platone della sua biblioteca; e s' intende altresì, perchè da queste traduzioni egli non traesse partito nelle sue opere. Erano rozze traduzioni, sulle quali avrebbe avuto bisogno di tornare con l'aiuto di Barlaam.

A ogni modo non è giustificabile l'opinione del De Nolhac rispetto all' insegnamento di Barlaam, che cioè, «*les études platoniciennes en furent entièrement absentes*» [1]). Il *Secretum* parla chiaro. Ma, dice l'erudito petrarchista francese: «*où prend-on le platonisme de Barlaam? Philelphe relève au contraire assez rudement* τὰς τοῦ Βαρλαάμ πανούργους διαβολὰς κατὰ Πλάτωνος [2]). Ma non sappiamo in che consistessero propriamente queste accuse, critiche o calunnie o rimproveri che fossero, di Barlaam contro Platone, nè comunque abbiam modo di giudicare dell'esattezza da attribuirsi a quest'accenno del Filelfo. D'altra parte, perchè Barlaam scegliesse a testo delle sue lezioni, probabilmente per desiderio del Petrarca, i dialoghi di Platone, non occorreva che fosse un platonico. Che se per platonismo si vuole intendere semplicemente la conoscenza che il monaco calabrese potesse avere degli scritti platonici, non mi pare che le prove manchino.

Tra gli scritti di Barlaam, la massima parte giacenti ancora inediti nelle biblioteche [3]), ve ne ha uno in latino, conservato da un codice di Monaco, e che è di non

[1]) *Op. cit.*, p. 237.
[2]) E. Legrand, *Cent-dix lettres grecques de Fr. Filelphe*, Paris, 1892, p. 152.
[3]) Vedi un elenco dei mss. in Mandalari, *Op. cit.*, pp. 121-125.

piccolo interesse per la storia degli studi filosofici: *Ethica secundum Stoicos*, stampata da Enrico Canisio nel 1504 nel t. IV delle sue *Lectiones antiquae* [1]). Quest' *Ethica* i petrarchisti dovrebbero tener presente nello studio del *Secretum* e del *De vita solitaria*, e in genere di tutte le opere filosofiche del Poeta, che amava anteporre, almeno a parole, le sentenze degli stoici a quelle degli altri filosofi nei problemi etici [2]). Specialmente il *Secretum* presenta non pochi punti di contatto con l'*Ethica* di Baarlam. Ma qui non è il luogo per questi raffronti.

Importa piuttosto richiamare l'attenzione sugli ultimi tre capitoletti della parte I di questa opericciuola, per incontrare qualche traccia del platonismo di Barlaam. Dopo avere dimostrato che la felicità è raggiungibile solo se l'uomo fugge i piaceri, si spoglia delle passioni e non si propone altro fine che la virtù, il maestro del Petrarca scrive (cap. 32): «*Hic quidam Platonici, immortalitati animorum operam dantes, et eorum quandam excellentem felicitatem imaginantes, eique vitam hanc comparantes, impossibile asserunt, in hac vita beatum hominem esse. Quibus multi assensum praebentes, nos a veritate reputant deviare*».

Fin qui lo scrittore calabrese parrebbe un antiplatonico: ma un pensatore, ardito pel tempo suo, convinto, come vi si dimostra, che un fine degno l'uomo può pure proporselo e trovarlo in questa vita terrena. Bernardo tuttavia non stima di stare contro i Platonici. «*Est autem inter nos et ipsos non in re controversia, sed in nomine tantum. Non enim eandem rem utrique beatitudinem appellamus, ut de eodem negatio et affirmatio sit. Namque nos optimam vitam, quae maxime composito competit* [3]),

[1]) Vedi la ristampa di queste *Lectiones*, o *Thesaurus monumentorum ecclesiastic. et historicorum* a cura del Basnage (Amsterdam, 1725), t. IV, pp. 405-422.
[2]) Vedi il Voigt, *Risorg.*, I, 99.
[3]) Nel cap. V (parte I[a]) ha detto «veram beatitudinem hominis esse cumulatam complexionem omnium bonorum hominis, ut homo est».

secundum quod hominis natura capax est, beatitudinem appellantes, et nil alienum vel incongruum ei addentes: hanc homines consequi posse asserimus. Illi vero separatorum animorum beatitudinem considerantes, merito ad illum [illam?] hominem in hac vita existentem, negant pervenire posse». Quindi, conchiude Barlaam, è vera l'una cosa e l'altra: con le nostre naturali energie (*vi naturali*) non possiamo in questa vita sollevarci alla beatitudine di cui parlano i platonici; nè essi intendono mirare alla beatitudine di cui parliamo noi.

E anche gli stessi platonici, del resto, molti beni trascendenti la natura, l'arte e la consuetudine, affermano che gli uomini possano conseguirli in certo qual modo divino (*divinitus*): «*sicut ipse Plato de Poetica et Divinatione et Amore in Phaedro tradit* [1])». E qui pare veramente che ci sia qualche cosa di platonico! — Lasciatemi dunque chiamare beatitudine questo termine ultimo a cui possono pervenire le energie naturali dell'uomo; tanto, *non natura nomina rebus posita, sed utentium beneplacito.*

Dunque il maestro aveva letto già il *Fedro*. Nè basta. Nel cap. 33, riassumendo il già detto, Barlaam distingue tre specie di felicità: la prima delle quali consiste nello stesso ottimo stato di questa vita, a cui possiamo pervenire, ma che non c'è dato trascendere *vi naturali: de qua beatitudine in his libris tractatur*. La seconda presuppone la prima e inoltre tutto ciò che di eccellente l'uomo in questa vita può raggiungere mercè una divina ispirazione (*divina aspiratione*), come insegna Platone nel *Fedro*. La terza è quella che accoglie dopo morte i sapienti, *ut idem Plato in Phaedone tradit* [2]). Poichè alla seconda e alla terza non si arriva se non attraverso la prima, a buon dritto, dice Barlaam, noi abbiamo creduto di

[1]) Cfr. *Fedro*, c. XXII, p. 244 A: «νῦ δὲ τὰ μεγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσε διδομένη, κτλ».

[2]) Cfr. il *Fedone*, c. LXII, p. 114 C: «... τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥᾴδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι».

dover consacrare questa fatica solo alla prima. Egli, dunque, conosceva anche il *Fedone*.

Nel capo 34 continua: «*Notandum vero sit et illud, quod secundum eundem Platonem, nec ipsa naturalia bona perfici in nobis possunt, sine divino auxilio. Nam ex quo omnia habent esse, ex eodem et suam perfectionem habere necesse est. Omnia vero secundum Platonem ex Deo habent esse. Item in* Timaeo *cum proposuerat de natura mundi et ortu et connexione omnium a primo principio dicere: oravit, et divinum ad proposita imploravit adjutorium: quamquam in illis nil excellens naturale nostrum ingenium dicturus erat: sed non putat se illa consequi posse divinitus non adjutum* [1]).

Della conoscenza di Platone, via, ce n'è abbastanza per uno che deve averne letto qualche dialogo col Petrarca e procurato così d'introdurre il nostro poeta nell'intelligenza del greco. E a leggere il suo latino, vi par proprio *pauperrimus?* Non credete che nel giudizio del poeta ci sia dovuta entrare, poco o molto, l'impressione lasciatagli da quel faticoso tradurre parola per parola, a cui il maestro era stato costretto per insegnargli la lingua peregrina? [2]).

[1]) Cfr. in fatti il *Timeo*, c. V. p. 27 C e D.

[2]) L'«ut locupletissimus graecae sic romanae facundiae pauperrimus qui enunciandis affectibus laboraret» si direbbe veramente che spunti nella parte II, capp. 8 e 13, dove si parla di *Elytiothes* [ἠλιθιότης=stupidità) e di *afelia* (ἀφέλεια=semplicità).

II.

Ancora degli scritti e degli studi platonici del Petrarca [1].

Il prof. Francesco Lo Parco, esaminando accuratamente tutte le notizie che ci restano intorno alle relazioni del frate calabrese col Poeta, ritorna sulla questione, da me trattata nello studio precedente, della conoscenza diretta che il Petrarca potè avere di Platone e dei dialoghi da lui posseduti; e crede dover giungere a conclusioni in parte diverse da quelle a cui giunsi io, e a cui pienamente aderì lo stesso De Nolhac, e quindi a precisare meglio il valore di certe affermazioni del Petrarca da me tolte in esame.

Anche il Lo Parco, contro il Koerting, il Mandalari ed altri, ritiene che l'insegnamento di greco impartito da Barlaam al Petrarca non debba farsi cominciare nel 1339, quando probabilmente i due s'incontrarono la prima volta ad Avignone. Barlaam non dovette allora fermarsi quivi più d'un mese; e, occupato nelle trattative per l'unione delle due Chiese e il soccorso desiderato dei principi cristiani all'impero d'Oriente minacciato dai Turchi, avrà avuto ben altri pensieri pel capo che di mettersi a un insegnamento elementare di greco, qual era quello di cui il Petrarca avrebbe avuto bisogno. E quanto all'argomento della cronologia del dial. II del *Secretum*, addotto dal Mandalari, anche il Lo Parco rimanda alle esatte indicazioni cronologiche del Voigt [2]).

Del Mandalari pure combatte, insieme col De Nolhac, la tesi che il Petrarca sia quel «Francesco» a cui Barlaam

[1]) A proposito della monografia del prof. Francesco Lo Parco, *Petrarca e Barlaam* (Da nuove ricerche e documenti inediti e rari), Reggio-Calabria, Morello, 1905 (pp. IV-125).

[2]) *Risorg. antich. class.* trad. it., I, 133-4.

dedicò la sua opera *De primatu papae*, scritta da lui in greco tra il 1339 e il '40 nel suo ritiro di Tessalonica; e crede avere scoperto il vero Francesco in Francesco da Camerino, domenicano, arcivescovo di Vospro (Kertsh in Crimea), che già nel 1333 aveva trattato, come teologo rappresentante della chiesa latina, per incarico di Giovanni XXII, appunto con Barlaam, l'unione delle due chiese sollecitata dall'imperatore Andronico III. «Dati questi precedenti, ad ognuno sembrerà certo più naturale e verosimile che Barlaam, dopo il tristo insuccesso della sua missione del 1339 presso Benedetto XII, nel discutere sul *Primato del papa*, si rivolgesse al suo degno avversario di sette anni prima, l'arcivescovo di Vospro, piuttosto che a F. Petrarca, appena conosciuto nella breve e agitata dimora d'Avignone» (p. 17).

Chiarite le ragioni del ritorno di Barlaam da Costantinopoli intorno al luglio 1341, e del suo conseguente distacco dalla chiesa greca, il Lo Parco ritiene che tra quel luglio e l'agosto il frate, pur passando per la Calabria, venisse a Napoli e vi fermasse la sua dimora per parecchi mesi. Fino a quando? Benedetto XII, direttamente offeso nel *De primatu papae*, non è credibile che perdonasse, e Benedetto morì il 25 aprile 1342. D'altra parte, da Clemente VI il 2 ottobre 1342 Barlaam fu eletto vescovo di Gerace, e da lui si può pensare che ottenesse grazia e benevola accoglienza. Dunque, poco dopo l'elezione di Clemente, avvenuta il 7 maggio, il frate calabrese dovette recarsi ad Avignone.

Ma qui mi pare che l'egregio Lo Parco corra troppo. «Il ritorno di Barlaam in Avignone non è provato da nessun documento che si riferisca al pontificato di Benedetto XII» (p. 24). Questo, però, è un *argumentum ex silentio*, che da solo non può provar nulla. — Ma Benedetto XII, offeso nel *De primatu*, «non potè accordare» a Barlaam, «pieno perdono e tanto meno il permesso di prendere stanza in Avignone». — E chi ne sa niente? Benedetto certo non sapeva il greco e non poteva leggere da sè il *De primatu*. C'era ad Avignone chi glielo leggesse, o gliene sapesse fare una relazione? E se anche egli fu

informato delle invettive di Barlaam, che sappiamo noi se questi fece una ritrattazione di quel suo scritto a Benedetto XII, come certo poi la fece o l'avrebbe dovuta fare a Clemente VI? Quelle ragioni che, secondo il Lo Parco, dopo il 7 maggio 1342, avrebbero spinto l'irrequieto Barlaam a cercar fortuna presso la Curia, non si può credere che gli avessero già prima fatto cercare il modo di placare lo sdegno di Benedetto, se questo sdegno ci fu? La verità è che non se ne sa proprio niente; e che Barlaam può aver dimorato a Napoli dieci, come nove, come otto, come cinque mesi.

E a Napoli che relazioni avrà avute con lui il Boccaccio? « Non può sostenersi ch'egli abbia stretto con lui una vera domestichezza, e tanto meno che l'abbia avuto qual maestro nello studio del greco » (p. 26). Per convincersene basta infatti riflettere sulla dichiarazione del Boccaccio nel *De genealogia deorum* (XV, 6), di non aver visto nessun'opera di Barlaam, ma di aver avuto solo *ex suis scripta quedam in nullum reducta librum* [1]; ciò che dimostra che il Boccaccio non dovette conoscerlo da vicino. Ma a torto ritiene il Lo Parco non potersi mettere in dubbio che il Boccaccio lo abbia conosciuto in Napoli *de visu*. Io sarei invece propenso a dubitarne molto pel modo con cui il Certaldese parla di Barlaam nel *De genealogia*. Così nella prefazione dell'opera, egli dice: « Paulus Perusinus, vir gravis et talium solertissimus atque curiosissimus exquisitor, non nunquam asseruit, me presente, se a Barlaam quodam Calabro homine graecarum literarum apprime erudito, habuisse » etc. [2]. Il *quodam Calabro* parrebbe escludere, che, quando Paolo Perugino ricordava Barlaam, parlasse di uno noto, fosse pur di persona, al Boccaccio. Nel cap. VIII del lib. XIV: « *Dicebat Leontius a Barlaam calabro, preceptore suo,.... audisse sepius* etc. » [3]. Nel lib. XV, cap. VI: « *Post*

[1]) Secondo l'edizione critica che dei libri XIV-XV ha dato Oscar Hecker, *Boccaccio-Funde*, Braunschweig, Westermann, 1902, p. 271.
[2]) Hecker, *Op. cit.*, p. 165.
[3]) *Ibid.*, p. 213.

hos et Leontium Pylatum, thessalonicensem virum et, ut ipse asserit, predicti Barlaae auditorem, persepe deduco» [1]. Il Boccaccio parla di Barlaam come di persona di cui altri gli abbia parlato. È vero, che poco prima di queste ultime parole lo ha nominato e detto *calabrum hominem, olim corpore pusillum, pregrandem tamen scientia* [2]; ma questa antitesi ha anch'essa tutta l'aria di una frase sentita pronunziare da chi gli aveva parlato di Barlaam. Ad ogni modo, il profitto che ricavò il Boccaccio dall'erudizione del frate calabrese si riduce ai frammenti di scritti mitologici (« *ex suis scripta quedam in nullum reducta librum, nec aliquo insignita titulo* ») e a tutte quelle notizie sui miti greci che nelle *Collectiones* di Paolo Perugino il Boccaccio argomentava derivate da aiuti che il dotto bibliotecario di re Roberto avesse ricevuti da Barlaam.

Oltre Barlaam, del resto, il Lo Parco ricorda che grecisti e traduttori dal greco non ne mancavano alla corte angioina; e fra essi ricorda il medico di Roberto, maestro Niccolò de Deoprepio da Reggio, sul quale annunzia un suo prossimo lavoro, che riuscirà certamente di molto interesse per la storia della tradizione classica del secolo XIV [3].

[1]) Hecker, *Op. cit.*, p. 272.
[2]) *Ibid.*, p. 271.
[3]) Il Lo Parco ci anticipa intanto una congettura, che pare anche a lui un po' arrischiata, e in cui teme di lasciarsi troppo sedurre « dalle concordanti notizie storiche (?) e da non trascurabili ragioni etimologiche » (p. 29). È noto quanto s'è arzigogolato per scoprire chi sia l'oscuro *Theodontius* ricordato dal Boccaccio nel *De gen.* XV, 6; e s'è messa in dubbio perfino la sua esistenza. Ora il Lo Parco vorrebbe riconoscervi il suo Deoprepio, col cognome grecizzato. « Dal cognome, per dargli forma e significato latino, sarebbe stato tratto un *Deo-praebitus*, cioè *dato a Dio;* queste parole, tradotte in greco, avrebbero dato alla grossa un Θεῷ-δόντος (δούς,δίδωμι) cioè *dato a Dio* ». Se ho ben capito, adunque Teodonzio sarebbe stato tradotto in Deoprepio. Ma, se la traduzione doveva esser fatta dallo stesso maestro Niccolò, traduttore di opere greche, mi pare che, inteso Deoprepio come *Deo praebitus*, egli non avrebbe mai tradotto con *praebitus* nominativo e passivo un δόντος genitivo e attivo (δόντος non può significare in nessun modo *dato*). E se il nome originario era quello greco, inteso molto alla grossa quasi *dato a Dio*, era im-

E Barlaam, d'altro canto, «allora, per invito dello stesso re Roberto, dovè anche dedicarsi alla traduzione di qualche opera greca, almeno di qualcuno di quei *multos libros Platonis*, che il Petrarca qualche anno dopo vide presso di lui ad Avignone» (p. 30). Forse sarà stato così: ma, anche di questo, non ne sappiamo proprio nulla; nè v' ha notizia che Roberto facesse anche tradurre opere platoniche.

Veniamo ai rapporti del basiliano col Petrarca. Questi ritornò ad Avignone da Parma, dopo il suo viaggio del 1341 a Roma, per l' incoronazione nella primavera, «se non, soggiunge il Lo Parco, addirittura nel maggio del 1342» [1]). È più probabile, invece, che vi tor-

possibile tradurlo in latino *Deo-praebitus*, anzi che *Deodatus*. Del resto *Deoprepio* (non *Deoprebio*) a me suona più greco che latino, potendo bene raccostarsi, se non erro, a θεῷ-πρέπο». Ma, checchè ne sia di queste «ragioni etimologiche», che il Lo Parco ritiene non trascurabili, sta il fatto che un mitografo greco, chiamato latinamente *Theodotius*, se non *Theodontius*, è esistito e ce l'attesta Servio nel suo Commentario di Virgilio (lib. I, v. 28); e i recenti editori di Servio hanno appunto creduto che fosse da identificarsi col Teodonzio boccaccesco (v. HECKER, *Op. cit.*, p. 272 n. 3; cfr. A. DELLA TORRE, il quale nel suo studio su *La giovinezza di G. Bocc.*, Città di Castello, Lapi, 1905, p. 323, dà la questione per risoluta in questo senso). Non intendo poi come il Lo P. possa pensare che, «ammessa l' ipotesi» (cioè Deoprepio = Theodontius) da maestro Niccolò «*da questo*, o *direttamente* o per mezzo di Paolo Perugino, *iuvenculus adhuc*, il Bocc. potè apprendere di preferenza [che non da Barl.] quelle scarse cognizioni di erudizione greca tanto esagerate e fraintese dai critici» (p. 291). Il Bocc. dice chiaramente di avere estratto nella sua gioventù dalle *Collezioni* del Perugino *multa.... et potissime ea omnia, que sub nomine Theodontii apposita sunt* (XV, 6): dunque niente direttamente, di sicuro. E questi elementi *apposita sub nomine Theodontii* sarebbero evidentemente parte di quegli *innumeri* che, secondo il Bocc., Paolo *exhausit a grecis* per mezzo di Barlaam.

[1]) Cfr. FRACASSETTI, *Lettere famil.*, vol. V, pp. 455-6. È certo che il Petrarca ripartì da Parma per Avignone dopo il 31 gennaio 1342, quando scrisse a Giovanni Barili la lett. 57ª delle *Varie*. Ma l'argomentazione del Fracassetti, per riportare la partenza alla primavera del 1342, non è niente sicura. Il Petrarca giunse a Parma nel maggio 1341. E quando fu, suo mal-

nasse prima. Nel maggio, — dopo il 7 maggio, come s'è visto, — doveva esservi andato Barlaam: e poichè il quel mese stesso non è credibile si mettessero insieme a studiare il greco, tutto il famoso insegnamento di questa lingua impartito al Petrarca dal monaco basiliano, eletto il 2 ottobre vescovo di Gerace, tolto il maggio e tolto l'ottobre, si ridurrà a quattro brevissimi mesi: dal giugno al settembre! E se Barlaam e il Petrarca si fossero, poniamo, com'è pur possibile, ritrovati insieme al principio della primavera? Un altro mesetto di greco di più! Non è gran cosa: eppure al Lo Parco scommetto che costerebbe non poco ammetterlo! Perchè egli è persuaso già che il Petrarca, assaggiato l'umore di Barlaam, non dovè vedere l'ora e il momento di levarselo d'attorno; e, se lo fece nominare vescovo di Gerace, questo è segno che avrà detto, come un curiale qualunque: *promoveatur ut amoveatur*. Tutta la costruzione fantastica che imprende a fare il Lo Parco, a questo proposito, tormentando i «documenti psicologici e storici che si riferiscono al soggetto» (p. 33) per mostrare come il dubbio, che a primo acchito gli s'affacciò alla mente per spiegare come mai il Petrarca si fosse contentato di soli quattro mesi di greco, debba mutarsi proprio in certezza, è un caso non trascurabile di quella critica, ora, a quel che pare, venuta di moda, la quale si stima in dovere di non credere ai grandi scrittori se

grado, costretto a tornare ad Avignone diceva nella *Epist. poetica* 19 del lib. III:

... tranquillus dulcis mihi fluxerat annus
Sed brevis heu nimiumque fugax.

Dunque, dice il Fracassetti, il Poeta rimase un anno a Parma. Ma *annus* può anche significare *l'anno*, ossia quello nel corso del quale il Petrarca s'era recato a Parma. E che si debba intendere a questo modo risulta dalla frase della stessa epistola:

rigidam transire per alpem
Sole nivem radio nondum frangente iubemur;

che vuol dire che la partenza dovette avvenire prima della primavera: e lo stesso Fracassetti (p. 456) intende per questo sole, che rompe le nevi, il sole di maggio. Sicchè al Petrarca toccò di ripassare le Alpi almeno prima di maggio.

non quando proprio non se ne può fare a meno. Il Petrarca verso Barlaam avrebbe agito non con l'affetto d'un discepolo e di un amico, anzi con l'avversione suscitata dalla vanità e dall'orgoglio offesi (pp. 33 e 41), senza « franchezza e lealtà degna del suo nome e del suo cuore, che pur sentiva così nobilmente e palpitava per tanti sereni e fulgidi ideali ». Egli, che ne' suoi scritti si lamenta della perdita fatta con la partenza di Barlaam per Gerace e poi con la sua morte, in verità « se ebbe un desiderio, dopo la partenza di Barlaam da Avignone, fu quello di non più imbattersi in lui » (p. 57). Proprio così. E non si tratta, come ho detto, di dubbio; ma di certezza. Il Lo Parco ne ha i *documenti psicologici e storici*. Sovrattutto psicologici, mi pare; e vi esercita intorno tutto il suo acume con un ardore inquisitorio contro il povero Petrarca da disgradarne il più fiero nemico.

Io non posso qui entrare in un minuto esame della lunga argomentazione del Lo Parco contro il Petrarca. Ma non posso non notare su qual debole fondamento egli edifichi. Detto degli studi di greco intrapresi dal Petrarca con l'aiuto del monaco basiliano, « ecco », esclama, « che all'improvviso, dopo circa quattro mesi,.... questo nobile sodalizio, da cui si potevano sperare i più lieti frutti, viene rotto improvvisamente, e, dobbiamo pur dirlo, da parte del più interessato, lo stesso Petrarca che, inteso a procacciare onore al suo maestro, senza por mente al danno che gliene tornava, procurò che 'fosse sollevato alla vescovile dignità' » etc. (p. 32). Bisogna pur dirlo! Ma non lo aveva detto appunto il Petrarca (*Epist.*, XVIII, 2), scrivendo al Sigero il 10 gennaio 1354: « *Barlaam nostrum mihi mors abstulit, et, ut verum fatear, illum ego mihi prius abstuleram. Iacturam meam dum honori eius consulerem non adspexi: itaque dum ad episcopatum scandentem sublevo magistrum perdidi, sub quo militare coeperam magna cum spe* » [1]? E non l'aveva detto lui, che aveva eccitato egli stesso Barlaam ad ottenere il vescovado di Gerace,

[1]) Cfr. *Epist. fam.*, XXIV, 12.

senza curarsi del danno che l'elezione dell'amico avrebbe apportato a' suoi studi? « Improvviso e intempestivo zelo! » (p. 33). Perchè? Improvviso forse a noi che non sappiamo nulla delle sollecitazioni che probabilmente Barlaam dovè fare fino al settembre 1342 al suo grande amico e amico di Clemente VI per ottenergli da costui un vescovado. Intempestivo neppure, perchè l'8 settembre 1342 morì il vescovo Niccolò di Gerace (p. 50) e urgeva che il Papa provvedesse a quella cattedra, motivo di faziose contese e di turbolenze pericolose alla autorità della Curia; e se Barlaam s'era recato, come bisogna pensare, ad Avignone per entrare nella carriera degli onori ecclesiastici, qual meraviglia che egli e chi s'adoperava per lui ritenessero, morto Niccolò, che quella era l'occasione di adoperar lui, lui dei luoghi, lui basiliano [1]), lui certamente stimato e rispettato in quella regione per la fama stessa del nome?

No: « una tale dignità nella nativa, ma dimenticata e selvosa, Calabria non poteva essere nè chiesta nè desiderata da Barlaam, se non quando avesse perduto ogni altra speranza migliore ». — Certo; se gli avessero offerto di meglio, egli avrebbe preferito il meglio. Ma, se non c'era meglio, era proprio da disprezzare un vescovado nella nativa Calabria? Dimenticata, certo no, dal momento che ve n'andavano di vescovi e d'arcivescovi, e Barlaam non sarebbe stato il primo; e selvosa, proprio a Gerace, presso alla marina, non credo neppure. — Ma, « se egli avesse limitate le sue aspirazioni ad una modesta cattedra vescovile nella sua regione, data la sua fama e la sua dottrina, avrebbe potuto ottenerla, giusta l'usanza non ancora smessa in quel tempo, per voto di un qualsiasi capitolo cattedrale, solo che si fosse fermato per poco tempo in qualche monastero basiliano ». Ammettiamo che avrebbe potuto ottenerla; ma, questo, in

[1]) « Basta dare appena uno sguardo alla *Calabria illustrata* del P. Fiore, ai *Regesti* e alla *Cronotassi dei metropolitani, arcivescovi e vescovi della Calabria* di mons. Taccone Gallucci per convincersi della frequenza delle nomine vescovili tra' frati basiliani » (Lo Parco, p. 33, n.).

ogni caso, sarebbe un errore da imputarsi alla poca furberia di Barlaam, se pure egli non potrebbe giustificarsi col farci notare, che ad ogni modo un po' di curia avignonese e di consuetudine col Poeta, testè laureato in Roma dal suo Re, poteva ben preferirsi alla clausura, da semplice monaco, in uno di quei monasteri in cui era stato già abate. E poi, quando egli si recò in maggio, o prima, ad Avignone, non sapeva, m' immagino, che nel settembre sarebbe morto quel Niccolò, che fu eletto vescovo di Gerace proprio nei primi mesi del 1342, e la cui sede, chi sa ?, poteva aver ragione di preferire a qualche altra della Calabria.

Qui si cammina (non è vero ?) nel buio più fitto ; e nessuno può dire, coi documenti che abbiamo, se e quanto fu contento Barlaam di cominciare il suo *cursus honorum* nella Chiesa latina col vescovado di Gerace. Ma il Petrarca, dice il Lo Parco, godeva la stima, anzi la predilezione di Clemente IV [1]). « Bastava quindi che manifestasse il desiderio di non volersi dividere da Barlaam per lo studio intrapreso, e di vederlo degnamente onorato, perchè invece della cattedra di Gerace, gli fosse affidata una delle alte e retributive cariche così dette di Curia, con un titolo di vescovo o arcivescovo *in partibus*, significante promessa del futuro cappello cardinalizio » (55). E il *De primatu papae*, o almeno l'esser noto Barlaam ad Avignone come il già rappresentante della Chiesa greca, l'essere egli entrato proprio allora nella latina, l'esserci di certo tanti altri prima di lui già avviati agli onori e alle cariche più alte della Curia, non devono contare per niente ? E anche tenendo conto del grado che dianzi Barlaam occupava nella Chiesa greca, non era già una promozione il passare da abate d'un monastero a vescovo ? Infine, che ne sappiamo noi se, morto Niccolò, e trattandosi nella Curia della nomina del suo successore, non sia stato lo stesso Barlaam a pregare il Petrarca a ottenere a lui quel posto ? Qui non c'è nessuna base di fatto su cui fondare un ragionamento ; e il solo

[1]) Cfr. *Epist. var.*, 15.

fatto è che il Petrarca lamentò sempre, quando ne ebbe l'occasione, la perdita da lui fatta con l'elezione di Barlaam a un vescovado calabrese, da lui, come s' intende agevolmente, non potuta avversare per amore del suo greco, anzi dovuta promuovere se l'elezione in quei giorni del settembre dopo la morte di Niccolò e la scelta di Barlaam, fu da costui desiderata come le fronde, se non ancora le frutta, del favor della Chiesa a cui da poco egli aveva aderito. Chi dà ragione al Lo Parco di fantasticare che la vanità e l'orgoglio del Petrarca « trovatisi in duro inconciliabile contrasto col carattere altèro e indipendente del frate, con la dottrina vasta e multiforme dell' *enciclopedico*, avrebbero determinato l' allontanamento » (33) ? Lo stesso carattere fiero e indipendente di Barlaam, a rigore, è una supposizione del prof. Lo Parco. Così, che nell'accenno a Barlaam del *De contemptu mundi* (« biascicato » dice il Lo Parco « all'orecchio del divino confessore » !) Barlaam non sia nominato, nè sia detta la causa della sua *festinata absentia*, e che, nella lettera al Sigero, Barlaam sia giudicato dall'umanista *romanae facundiae pauperrimus* non possono significare nessun sentimento men che favorevole del Petrarca verso il suo maestro di greco. A sant'Agostino un artista come il Petrarca non aveva proprio modo in quel punto dei suoi dialoghi di tirar fuori la storia di Barlaam e della sua nomina, che non avevan che vedere col soggetto ; e premeva solo accennare che l'affrettata partenza di chi aveva cominciato a introdurlo nella lettura di Platone non gli aveva permesso di procedere oltre nello studio diretto del filosofo, che dagli scritti di Agostino egli aveva imparato a stimare ed amare. Quanto alla povertà di facondia nel latino di Barlaam, s' intende che il giudizio del Petrarca, per vederne la sincerità, bisogna considerarlo alla stregua dell' ideale umanistico e rettorico del Petrarca stesso.

Il Lo Parco crede di cogliere in *palese contraddizione* il Poeta, perchè questi in vari luoghi de' suoi scritti attribuisce l' interruzione del suo studio del greco ora alla partenza di Barlaam (1342) da Avignone, e ora alla morte di lui avvenuta nel 1350 (p. 38) ; e in questa contrad-

dizione gli pare di scorgere un segno del rimorso della coscienza in chi non poteva lagnarsi di una troppo sollecita partenza che egli aveva affrettata. Ma contraddizione non c'è. Nella bolla di nomina per Gerace Clemente IV finiva dicendo a Barlaam: « *Iugum igitur Domini tuis impositum humeris suscipies reverenter; curam et administrationem predictas sic exercere studeas solicite fideliter et prudenter quod eadem ecclesia gubernatori provido et fructuoso administratori gaudeat te commissam, tuque, preter eterne retributionis premium, nostram et Apostolice sedis benedictionem et gratiam uberius proinde consequi merearis* » (p. 114). In questa *gratia uberius proinde consequi* il Lo Parco giustamente vede una promessa di cariche più alte, e quindi d'un probabile futuro richiamo di Barlaam ad Avignone. Sta il fatto, ed è merito del Lo Parco averlo accertato, che nel 1346, avendo Clemente VI bisogno di persona cui potesse affidare una delicata e importante missione presso l'imperatrice di Costantinopoli, Anna di Savoja, si rivolse a Barlaam, facendolo venire ad Avignone e inviandolo poi con una lettera commendatizia alla regina di Napoli, per dove Barlaam doveva ripassare, recandosi in Oriente (pp. 60, 68-74). Sicchè Barlaam non restava laggiù a Gerace dimenticato. Era tenuto presente ad Avignone dal Papa, che mostravasi disposto a fargli conseguire *gratiam uberius proinde consequi*. Qual meraviglia che il Petrarca potesse sperare una ripresa degli studi interrotti, se, come poteva parergli probabile, Barlaam, quando che fosse, doveva pur tornare, forse cardinale, ad Avignone, e fissarvi stabile dimora? E chi sa se questo ritorno atteso e desiderato non era proprio imminente quando Barlaam morì? Certo, allora all'amico poeta la sua morte dovè sembrare *invidiosa*, e *haudquaquam opportuna*. Il Petrarca ci dice chiaramente, in due lettere, quella al Sigero del '54, già citata, e quella ad Omero del '60 (*Fam.* XXIV, 12), che due volte egli perdette il suo maestro di greco: *prima* per la elezione di lui a vescovo, e dopo per la morte sopravvenutagli. Il che appunto ci fa pensare che egli sperava nel ritorno di Barlaam ad Avignone.

Tutto quello, altresì, che il Lo Parco nel cap. VII vien notando per dimostrare che, partito Barlaam nel 1342, il Petrarca « non lo segue, lo dimentica, lo fugge », mi pare troppo arbitrario, perchè ci sia bisogno di difender contro i sospetti e le interpretazioni sue il povero Petrarca. Perchè questi non andò a fare una visita a Barlaam a Gerace, quando venne a Napoli, nel '43? E dire che lì, attorno a Gerace, a lui avrebbero parlato le memorie antiche di Sibari, di Turii, di Crotone, di Locri, dei luoghi cantati dal suo Virgilio! E lì presso, a due passi, non doveva allettarlo la biblioteca argolica del SS. Salvatore, a Messina? Non gliene aveva mai scritto Tommaso Caloria? Nel '46, quando Barlaam fu ad Avignone, il Petrarca lo vide o non lo vide? Come lo accolse? Se si sono incontrati, perchè non ce ne ha lasciato nessun ricordo ne' suoi scritti? Perchè, morto Barlaam nel 1350, dobbiamo aspettare fino al '54 per trovare un ricordo di lui nelle lettere del Petrarca?

Tutti problemi, come ognun vede, a cui non c'è nessun modo legittimo di rispondere, e tanto meno nel modo che fa il Lo Parco, ispirandosi al preconcetto dell'avversione che il valore di Barlaam avrebbe dovuto destare nell'animo del vanitoso poeta.

Ma, tralasciando di occuparci della parte del libro, veramente raccomandabile, che il Lo Parco consacra a lumeggiare gli ultimi anni della vita di Barlaam, veniamo al punto più interessante per la biografia del Petrarca: il frutto che questi ritrasse dall'insegnamento del basiliano. Il Lo Parco ritiene col De Nolhac che il Petrarca imparò il greco fino a saperlo scrivere nel carattere onciale; e che inoltre nei *quattro* mesi di studi greci fatti sotto Barlaam *gran parte di quel breve periodo* fu occupata in Platone (p. 78). Per questa parte egli accetta le mie conclusioni. Ma il prof. Lo Parco m'invita a riflettere sulla mia congettura che, oltre il *Timeo* di Calcidio, il Petrarca « avesse anche la versione del *Fedone* e qualcun'altra, messa insieme con l'aiuto di Barlaam, troppo oscura e letterale perchè il Poeta potesse intendere e gustare il pensiero del filosofo divino, e giovar-

sene quindi nei suoi scritti » [1]). Questa tesi, secondo lui, è insostenibile, perchè non si può credere che in soli *quattro mesi* di greco il Petrarca potesse comunque imbastire « la traduzione di qualche dialogo di Platone ». Il Petrarca « non poteva contentarsi d' infilzare parole su parole, senza che chiedesse qualche schiarimento al suo duro e freddo pedagogo ; o che, conosciuto per bocca di lui il senso letterale del pensiero platonico, non cercasse poi di dare allo stesso una forma migliore del suo latino »(83).

Vediamo. Che il Petrarca non sia andato nella scrittura greca oltre l'onciale, lo sapevo. Che queste lezioni di greco da lui avute non fossero durate anni, lo sapevo. Le dissi incominciate nell'anno 1342, se non propriamente nel maggio, come vuole senza prove certe, il Lo Parco ; benchè forse avrei dovuto dire nella primavera ; e le dissi interrotte in ottobre con la partenza di Barlaam per Gerace. Ma che traduzioni dissi io che Barlaam potè far raccozzare al Petrarca ? *Oscure, rozze, letterali,* inintelligibili più tardi al Petrarca stesso, assente Barlaam (pp. 209, 213). Barlaam doveva leggere e tradurre, tanto per appagare l' impaziente brama del Petrarca. Che traducessero insieme Platone ci è attestato certamente dal *Secretum* [2]). Quanti dialoghi tradussero ? Anche quattro mesi non mi pare che fossero sufficienti per mettere insieme una traduzione simile a quella che io penso, di tre o quattro dialoghi. Del resto, non è possibile con le notizie che abbiamo determinar nulla di preciso.

« Un altro particolare » avrei io trascurato ; e « di singolare importanza » : come avrebbe potuto il Petrarca sfidare « i *litigiosissimi* giovani averroisti a vedere e a giudicare quegli *aliquot in latinum versos,* se questi fossero stati dati da non rivelare punto il pensiero di Platone, e per giunta incomprensibili a chi sosteneva con tanto calore la superiorità di quest'ultimo su Aristotile ? » Non « sarebbe stata una vera stoltezza indicarli agli avversari, per dar loro un motivo di *abbaiare* con

[1]) Vedi il mio studio precedente, a p. 24.
[2]) *Ibid.*, a p. 26.

più rabbiosa pertinacia ? » (p. 83). No : voglia ridursi a mente il prof. Lo Parco perchè il Petrarca invitava gli averroisti veneti ad andare a vedere tutti quei libri di Platone che egli possedeva, in greco e in latino. « *At Platonem prorsum illis et incognitum et invitum nil scripsisse asserunt preter unum atque alterum libellum ; quod non dicerent, si tam docti essent quam me predicant indoctum* ». Non era questione di qualità, ma di numero ; importava mostrare quanto ignoranti fossero costoro che davano dell' ignorante a lui, e non sapevano che Platone avesse scritto più di uno o due libercoli.

In ultimo il prof. Lo Parco non vuol tacere che « giusta un brano del *De vita solitaria,* riportato da me, se la versione dei *platonici codices* fosse stata così stentata e oscura, non l'avrebbe ricercata e letta con tanta avidità Filippo di Cabassoles, vescovo di Cavaillon ». Ma, se rilegge il luogo del *De vita solitaria* (lib. II, sez. X, cap. I) da me citato (p. 203), il prof. Lo Parco s'accorgerà del suo errore : giacchè v'è detto chiaramente, che il Cabassoles non i *codices platonicos* andava a leggere avidamente, ma piuttosto gli scritti che di giorno in giorno veniva componendo il Petrarca [1]).

E quali sarebbero, secondo il Lo Parco, gli *aliquot libri in latinum versi* annoverati nel *De ignorantia* tra quelli di Platone posseduti dal Petrarca ? Dopo aver ricordate le notizie da me raccolte intorno alle traduzioni medievali di Platone, si meraviglia che io delle versioni di Enrico Aristippo del *Fedone* e del *Menone* « non sospetti neppure un momento che in un modo qualsiasi siano potute pervenire fino al Petrarca » (p. 88). Eppure

[1]) Un'altra osservazioncella : « Nè il Petrarca avrebbe ricordato come patrimonio non suo, ma della *latinitas* intera, nella lett. al Sigero, quei diall. tradotti, che i *litteratissimi homines* di Venezia mostravano di non aver mai visti » (p. 84). Questa contrapposizione tra il patrimonio suo e il patrimonio della *latinitas* intera nelle parole del Petrarca, non c' è. *Quantum latinitas habet in sermone patrio* significa : tutto ciò che finora è stato tradotto in latino ; e ci possono andar comprese tanto le versioni divulgate quanto queste probabili fatte da Barlaam per uso del Petrarca.

egli stesso, alcune pagine prima (p. 82), aveva riferite testualmente le mie conclusioni che inchiudevano il *Fedone*, oltre il *Timeo*, tra i dialoghi tradotti che molto probabilmente il Petrarca ebbe.

Quindi si sforza di dimostrare (p. 30) « che il Petrarca potesse aver sentore del *Fedone* di Enrico Aristippo nella dimora fatta in Napoli nel 1343, quando nei lunghi giorni di attesa, di cui tanto si lamentò col cardinale Colonna, egli ebbe agio di ammirare, insieme con l'amico Barbato, i tesori raccolti da Roberto nella sua biblioteca » [1]. Quanto al *Menone* « non possiamo affermar nulla in proposito ; ma certo, se vogliamo interpretare nel senso letterale la parola *aliquot*, dobbiamo ritenere che oltre il *Fedone* e il *Timeo* di Calcidio [2], egli conoscesse per lo meno un altro paio di dialoghi » (94). Salvo l'origine di questi ultimi, egli dunque s'accorda presso a poco con me circa l'estensione della conoscenza diretta di Platone avuta dal Petrarca.

Non c'è però bisogno di affaticarsi a provare per congetture come e donde il Petrarca avesse potuto venire in possesso del *Fedone* tradotto da Enrico Aristippo ; nè perchè il Petrarca dovesse proprio venire a cercarlo nel Napoletano ; quando già in Francia abbiamo manoscritti di quella traduzione del sec. XIII [3]. Anzi, secondo un

[1]) Il Lo Parco tiene molto alla congettura che il Petrarca acquistasse a Napoli il *Fedone* dell'Aristippo ; e però avverte che, per la menzione del *Fedone* in *Fam.* III, 18 e IV, 3, da me rilevata, non *si può menomamente credere, come dubito io*, che il Petrarca allora avesse conoscenza diretta del dialogo (p. 92). Ma io avevo scritto (v. sopra, p. 20, n. 4) : « Le due citazioni del *Fedone*.... non dimostrano in verità nè che il Petrarca avesse nè che non avesse allora diretta conoscenza di quel dialogo ».

[2]) Non mi pare accettabile quel che dice (p. 94, n. 5) l'A. per provare che non è da escludere, come io credetti, dagli *aliquot libri in latinum versi numquam alias* [o *alibi*] *visi*, il *Timeo* di Calcidio. Il *numquam visi* non avrebbe più senso, se il Petrarca, pensava che gli avversari non conoscessero nè anche quella traduzione divulgatissima. Che poi avesse il Petrarca un'altra copia o degli *excerpta* del suo *Timeo* latino può far comodo crederlo : ma non è attestato da nessuna notizia, nè è probabile.

[3]) Cfr. sopra pag. 21.

suggerimento venutomi dopo la pubblicazione del mio scritto, noi avremmo « la prova diretta che il Petrarca conosceva il *Fedone* » in un prezioso documento petrarchesco pubblicato dal Delisle nel 1897 [1]) in una *Notice sur un livre annoté par Pétrarque* (*ms. latin* 2201 *de la Bibl. Nat.*) [2]).

Egli ha fatto conoscere un manoscritto, già appartenuto alla libreria Visconti, e prima al Petrarca, contenente il trattatello *De anima* di Cassiodoro e il *De vera religione* di Agostino ; e ne ha pubblicato due preghiere, scritte nei primi due fogli del codice, di mano del Petrarca (una delle quali, per altro, già pubblicata dall' Hortis), una cinquantina di note marginali pure di mano del Petrarca da lui apposte ai due scritti di Cassiodoro e di Agostino, e tre elenchi di libri dal Petrarca stesso segnati nell'ultima pagina che era restata in bianco, e in cui si può vedere « *l' ébauche du catalogue d'au moins une partie des livres que Pétrarque avait su se procurer, probablement au début de sa carrière littéraire* ».

La decima delle postille petrarchesche si riferisce a un accenno fatto da Cassiodoro all' immortalità dell'anima e dice : « *De hoc immortalitatis animarum articulo, quia longum esset philosophorum testimonia per ordinem recensere, consule Cyceronem in Cathone majore ad finem, et in dyalogo Lelii circa principium, et latius in primo Tusculani, et in sexto Reipublice, cum glosatoris Macrobii adminiculis, et latissime Phedronem* (sic) *summi Platonis* » [3]).

Questa è parsa una prova diretta, della conoscenza che il Petrarca ebbe del *Fedone* platonico. Ma è curioso che nella nota dei *Libri mei*, che sullo stesso codice fu a varie riprese compilata dal Poeta c'è l' « *Ethica Aristotelis* » (*article*, dice il Delisle, *probablement ajouté après coup*), ci sono quasi tutti i libri citati in queste postille ;

[1]) Cfr. cit. recens. della *Cultura* del 1° aprile 1905.

[2]) *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat.*, to. XXXV, parte 2ª (Paris, 1898) pp. 343-408 con 2 facsimili.

[3]) *Op. cit.*, p. 400.

ma il *Fedone* non c'è, nè c'è altro dialogo *summi Platonis*. Certo, se quando fu segnato l'ultimo titolo di libro in quegli elenchi, il Petrarca avesse posseduto il *Fedone*, non avrebbe mancato di notarvelo. Si badi altresì che, secondo la data delle preghiere scritte sui primi fogli del codice [1]), lo studio e quindi l'annotazione di esso risalirebbe agli anni tra il 1335 e il 1338: a un tempo in cui par poco probabile che il Petrarca conoscesse il *Fedone* [2]), benchè non sia del tutto da escludersi nè che le postille siano più recenti delle preghiere, nè che fino al 1339 il *Fedone* sia rimasto sconosciuto al Petrarca. Ma quel che mi mette in maggior sospetto, che la citazione del *Fedone* nella detta postilla sia di seconda mano, è il grande uso che in molte di queste postille il Petrarca fa del *Commentario* di Macrobio al VI della *Repubblica*. Così nella 4.ª postilla: « *De animo et anima et mente latius et forte magis philosophice invenies tractari per Macrobium, super VI Reipublice Cyceronis, primo libro, in verbo* Hisque animus datus, etc. » [3]). Dove, se il *Fedone* gli fosse stato realmente noto, anche *magis philosophice* di Macrobio avrebbe dovuto dire che dell'anima aveva trattato già Platone. Alcune parole di Macrobio (ivi, I, 14) sono citate nella 5.ª postilla, relative all' immortalità dell'anima. Un periodo di Macrobio (II, 16) circa l'amore naturale dell'anima pel suo corpo è nella 6.ª; e un altro brano ne è riportato nella 7.ª (dallo stesso lib. II, c. 16). E nella 13.ª al Petrarca non pare « *hoc loco non absurdum.... omnes gentilium philosophorum de essentia anime sententias, a Macrobio sub multa brevitate collectas, perscribere, ne quem a perscrutatione vetustatis incognitorum librorum revolucio deterreret* ».

---

[1]) Una reca la data del 1° giugno 1335, l'altra del 10 luglio 1338.

[2]) « La menzione che ne fa il Petrarca in due lettere (*Famil.*, III, 18 e IV, 3) dimostra, mi pare, che in quel tempo gli fosse ancora ignoto ». Questa è anche l'opinione di A. Z., nella recens. cit. della *Cultura*.

[3]) Cfr. MACROBIO, *In somn. Scip.*, lib. I, c. 14.

E quindi riporta quelle *sententias omnium, qui de anima videntur pronuntiasse*, che Macrobio riferisce nel suo Commento (I, 14). A capo di tutti è messo Platone: « *Primum omnium ait Plato animam esse essentiam se moventem* ». Ora, è vero che la definizione è tolta dal *Fedro* (μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἡ ψυχή, p. 246 A); ma, date le pretese erudite di queste annotazioni del Petrarca, pare strano che a lui qui non venisse in mente di citare alcuno dei concetti dell'anima che sono a base delle prove dell' immortalità dell'anima nel *Fedone*. E mi dà anche da pensare quella *revolucio* INCOGNITORUM *librorum*, invece della quale gli pare che possa servire l'elenco compilato da Macrobio. Non ne avrebbe escluso almeno Platone, se avesse avuto già per le mani il *Fedone?*

Giacchè il vago accenno che, *de hoc immortalitatis animarum articulo*, si potesse consultare *latissime Phedronem summi Platonis*, si può spiegare benissimo con lo studio diligente, che queste postille accusano, del Commentario di Macrobio. Nel quale il Petrarca aveva letto che « *rerum omnium Plato et actuum naturam penitus inspiciens advertit in omni sermone suo de reipublicae institutione proposito infundendum animis iustitiae amorem.... Ad hunc porro iustitiae affectum pectoribus inoculandum nihil aeque patrocinaturum vidit, quam si fructus eius non videretur cum vita hominis terminari. Hunc vero superstitem durare post hominem, qui poterat ostendi, nisi prius de animae immortalitate constaret?... Sic in Phaedone, inexpugnabilium luce rationum anima in veram dignitatem propriae immortalitatis asserta, sequitur distinctio locorum, quae hanc vitam relinquentibus ea lege debentur, quam sibi quisque vivendo sanxerit* (*In somn. Scip.*, I, 1) ». Non bastava questa notizia per far dire al Petrarca che Platone nel suo *Fedone* discorreva *latissime* dell' immortalità dell'anima? Così anche nei *Saturnali* dello stesso Macrobio, che egli allora pure possedeva [1]), lib. I, cap. XI poteva leggere che « *Phaedon ex cohorte Socratica, Socratique et*

---

[1]) Almeno in estratti V. DELISLE, *Op. cit.*, p. 406.

Platoni perfamiliaris adeo, ut Plato eius nomini librum illum divinum de immortalitate animae dicaret, servus fuit forma atque ingenio liberali ».

Infine la stessa forma *Phedronem*, invece di *Phaedonem*, se non è strana nell'uso medievale, neppure può dirsi che non sia nuova. Noi abbiamo (o avevamo ?) cotesta forma tal quale solo in un codice torinese scritto nel 1453-54 da Bernardo Bembo, contenente la traduzione del *Fedone* di Leonardo Bruni [1]). In un manoscritto fiorentino (Palat. 639) [2]) del sec. XIII, contenente la traduzione di Enrico Aristippo, mentre nel corpo del dialogo è adoperata la forma *Fedon*, si trova, di mano del sec. XIV inscritto il titolo : *Fedron platonis :* che non è propriamente il *Phedronem* petrarchesco. E *Fedron* troviamo costantemente nel cod. marciano del secolo XIV di *Varia excerpta*, contenente alcuni estratti, *de morte Socratis*, della stessa traduzione di E. Aristippo [3]). E se il *Phedronem* è errore originale del Petrarca, quand'egli adopera cotesta forma, derivata, come già pel Bembo fu pensato, da uno scambio tra il *Fedone* e il *Fedro*, tale scambio mi sembra molto facile che nascesse nella mente del Petrarca dalla lettura del *Commentario* di Macrobio. Dove al lib. II, c. 13 è riferita testualmente la dimostrazione dell' immortalità dell'anima fondata sul concetto dell'anima come principio semovente d'ogni movimento, che Platone fa esporre da Socrate nel cap. XXIV del *Fedro* (p. 245 C-E) ; e poi l'autore continua : « *Omnis hic locus de Phaedro Platonis ad verbum a Cicerone translatus est, in quo validissimis argumentis animae immortalitas asseritur* ». Ora, chi abbia letto il *Fedro*, non può riferire questo *in quo* se non a *hic*

[1]) Vedi l'accurata descrizione che ne diede il FRATI, *Un cod ant. di B. Bembo* nella « Racc. di studi crit. ded. ad A. D'Ancona », Firenze, 1901, pp. 193-208.

[2]) Vedi L. GENTILE, *I codd. pal.*, II, 207.

[3]) *Fedron* è pure il titolo con cui il dial. viene citato da varii scrittori medievali. Cfr. ROSE, *Die Lücke im Diog. Laërtius u. der alte Uebersetzer*, in « Hermes », 1866, I, 374, e SABBADINI, *Le scoperte dei codd. lat. e greci ne' sec. XIV e XV*, I, 219 ; II, 12.

locus, perchè solo nel cap. XXIV si parla dell' immortalità dell'anima ; ma il Petrarca, ignaro del contenuto dell' intero dialogo, non poteva grammaticalmente riferirlo se non a *Phaedro Platonis*. E allora come non ravvicinare la frase del lib. I, c. 1 : « *in Phedone inexpugnabilium luce rationum anima in veram dignitatem propriae immortalitatis asserta* », a questa del lib. II, c. 13 : « *in Phaedro validissimis argumentis animae immortalitas asseritur* » ? E come, quindi, non credere che i due dialoghi, il cui contenuto era detto identico e con quasi identiche parole, non fossero un solo, e che i due modi differenti in cui s' indicava il titolo non fossero dovuti ad error di capacità ? Da *Phedonem* e *Phaedro* era molto agevole ricavare un *Phaedronem* (*Phedronem*, secondo la scrittura del Petrarca); e così forse fece il Petrarca. Sicchè mi pare tutt'altro che sicura la pretesa « prova diretta » che il Petrarca conoscesse il *Fedone*.

In queste ricerche son tante e spesso così impensate le spiegazioni possibili e probabili di certi accenni, di cui pur conviene servirsi, che bisogna procedere con molta cautela. Ora io non dico che la postilla al trattato cassiodoreo debba certamente spiegarsi con questa notizia indiretta e confusa che del *Fedone* il Petrarca poteva avere allora da Macrobio ; ma voglio solo conchiudere, che quella postilla non prova niente ; e che ad ammettere che più tardi il nostro iniziatore del platonismo della Rinascenza conoscesse la traduzione del *Fedone* fatta dall'Aristippo giova di più la notizia della diffusione che questa traduzione ebbe nel sec. XIII e nel XIV e gli accenni che in opere piuttosto tardive il Petrarca fa alla sua conoscenza delle opere platoniche in generale.

Problematica mi sembra del pari quell' identificazione che con grande sicurezza si è fatta del « grandissimo volume » in cui (come altra volta ricordai) il Boccaccio, forse a Venezia nel 1363, vide raccolti i *sexdecim vel eo amplius Platonis libros*, « in lettera e grammatica greca », col Platone che si conservava nel '400 nella libreria viscontea di Pavia, e del quale si ha notizia nei due inventari di

questa libreria del 1426 e del 1459. Certo il « Plato in greco, voluminis satis grossi » dell' inventario del '26 [1]) parrebbe ricordare il *grandissimo* volume del Boccaccio. Ma chi può assicurarci che fosse proprio quello il codice petrarchesco? Vero è che molti dei libri del Petrarca furono raccolti prima in Padova da Francesco da Carrara e poi da Giangaleazzo Visconti nella biblioteca del Castello di Pavia; ma è pur vero che molti ne andarono dispersi qua e là [2]). Ammessa l' identità, certo probabilissima, tra il Platone greco segnato nell' inventario del 1426 e quello che si ritrova nel catalogo della Visconteа-Sforzesca del 1459 [3]), esso avrebbe contenuto, secondo questo catalogo, i seguenti scritti: « Disputatio Socratis cum Chritofonte [il *Clitofonte*]; Politie [i 10 libri della *Repubblica*]; Timeus Platonis. Chritias Platonis. De Lege [il *Minosse*]. Leges Platonis [i 12 libri delle *Leggi*]. Ph[ilosoph]us [4]) Platonis [l'*Epinomide*]. Epistole Platonis. Diffinitiones Platonis. Confabulationes Platonis. Demodocus de consilio. Erixias de divitiis. Axiochus de morte » [5]); ossia un-

[1]) [G. D'Adda], *Indagini stor. artist. e bibliogr. sulla libreria viscont.-sforzesca del Castello di Pavia*, part. I, Milano, 1875 (n. 120 dell' Invent.), p. 12.

[2]) De Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, chap. II.

[3]) Pubbl. dal Mazzatinti, nel *Giorn. stor. della letter. ital.* 1883, vol. I, p. 49.

[4]) Il Mazzatinti (*Op. cit.*) ha stampato: « *ph[edr]us* », ma poichè l'ordine dei diall. del codice è quello di Trasillo, qui doveva essere indicato il 3° dial. della nona tetralogia che è l'*Epinomis sive philosophus*. Così più sotto erroneamente è stampato dal Mazzatinti: « Critias de divitiis ». Il cod., come avverte in nota il Mazzatinti, darebbe *Trixias*, cioè l'*Eryxias sive de divitiis*. Cfr. ora R. Sabbadini, *Il primo nucleo della bibl. del Petrarca* nei « Rend Ist. Lomb. », 1906, p. 383.

[5]) A. Z. nella recens. cit. della *Cultura* sottrae dalla descrizione del codice le *Epistole*, le *Definizioni* e quelle *Confabulazioni*, a cui forse nel cod. seguiva un' indicazione come « quae pro nothis habentur » o simile, e che comprendevano forse le due disserta-

dici scritti, e per l'appunto i dialoghi della 8.ª e della 9.ª tetralogia di Trasillo, oltre le *Definizioni*, le cosiddette *Confabulazioni* e il *Demodoco*. Or come dunque il Petrarca si sarebbe vantato di possedere di Platone, *sedecim vel eo amplius libros* [1])? La soluzione della questione potrebbe forse venire dall'esame del codice; ma, pur troppo, pare che di esso non si abbia più traccia [2]). E sarebbero pure appartenuti al Petrarca i due dialoghi *Eryxias de divitiis* e *Axiochus de morte*, indicati anch'essi nello stesso inventario del 1459?

Il « Phedon platonis voluminis parvi, copertus corio rubeo », il cui *incipit* sarebbe stato « Ipse o phedon affuisti Socrati » e che finiva con le parole « ostendimus et declaramus », indicato al n. 148 dell' Invent. del 1426 [3]), e corrispondente al *Phedron Platonis* che comparisce nell' inventario del 1459 [4]), era appunto la vecchia tradu-

zioncelle apocrife *De iusto* e *De virtute*. Separa poi con un punto *Demodocus* da *de consilio*, facendone due diall. (e calcolando infatti, alla fine « 9 diall. in 29 libri »): il *Demodoco* e il *Sisifo*, il quale ha un sotto titolo simile al Demodoco. Ma in realtà, oltre che il doc. non divide *Demodocus* da *de consilio* il vero sotto titolo lat. del *Sisifo* è *De consultando*.

[1]) Il sig. A. Z. (art. cit.) calcola la *Repubblica* come 10 libri e le *Leggi* come 12; ma il P. parlava di opere, non di libri, nel senso latino, di parti di opere, contraddicendo, l'*unum atque alterum libellum* degli averroisti.

[2]) Nessuno dei mss. presentemente noti di Platone risponde alla descrizione sopra riferita dell' inventario del 1459. I mss. di Platone si possono vedere descritti nella app. I de *La vie et l'oeuvre de P.* par Ch. Huit, Paris, 1893, to. II, 381 e ss. Nel 1456 (31 maggio) Francesco Filelfo scriveva, da Milano ad Andronico di Gallipoli a Pavia, di aver sentito dire che nel Castello del Duca si conservavano le opere complete di Platone (ἅπασαν Πλάτωνος περὶ φιλοσοφίας πραγματείαν); e desiderava sapere la verità specialmente per quel che riguardava le *Leggi*, di cui avrebbe voluto una copia di mano di Andronico. Vedi la lett. 43 in Klette, [*Die griechischen Briefe des Franc's Philelphus* (« Beitr. z. Gesch. u. Litter. der ital. Renaiss », III) Greifswald, 1890, p. 128, o in Legrand, *Cent-dix lettres grecques de Fr. Filelfe*, Paris, 1892, p. 83. Cfr. anche la lett. seg. del 16 giugno.

[3]) D'Adda, *Op. cit.*, p. 15.

[4]) Mazzatinti, *Op. cit.*, p. 49.

zione di Enrico, dalla quale la recente del Bruni differiva già nell' *incipit*: « *Ipse affuisti*, o *Phaedon, ea die qua Socrates* » [1]). Ma proveniva dalla libreria del Petrarca? Certo è probabile; e nella sua stessa intitolazione parrebbe confermare tale provenienza, e quindi anche documenterebbe la nostra tesi, che il *Fedone* di Aristippo dovè trovarsi tra i libri del Petrarca.

Ma torniamo alle congetture del Lo Parco. Il quale in un'appendice del suo lavoro comunica una notizia che gli pare « importantissima » e che è certo non trascurabile, a lui pervenuta quando era sul punto di licenziare le ultime bozze del suo libro. Quei *Dicta et opiniones philosophorum*, su cui anche recentemente il prof. Concetto Marchesi ha richiamato l'attenzione [2]) credendoli inediti e attribuendoli a Roberto d'Angiò, secondo il ms. lat. VI, 144 della Marciana, non sono nè inediti, nè di re Roberto. Dal ms. 6069. V. *anç. fonds* della Naz. di Parigi, su una copia fattagli eseguire da Carlo Daremberg, secondo una redazione poco diversa, l'aveva messa in istampa nel 1854 Salv. De Renzi nella sua *Collectio Salernitana* (III, 66-150) [3]). E autore ne sarebbe Giovanni da Procida, che avrebbe compilato questa raccolta in Sicilia alla corte di Federico II dopo il 1240, o a quella di Manfredi nel 1258. Ma, quel che più importa è che il ms. sarebbe esemplato su un codice appartenuto al Petrarca; e che l'autore della raccolta nel ritrarre la morte di Socrate mostra apertamente d'attingere al *Fedone*. E la fonte sarebbe stata propriamente la versione di Enrico Aristippo. Ciò che può suggerire, secondo il Lo Parco, utili congetture all' indagatore delle conoscenze platoniche del Petrarca.

---

[1]) Cfr. FRATI, *Op. cit.*, p. 197, o VALENTINELLI, *Op. cit.*, IV, 1. La fine *ostendimus et declaramus* del cod. visconteo dimostra che il codice era frammentario.

[2]) *L' Etica Nicomachea nella tradiz. lat. mediev.*, Messina, 1904, p. 128.

[3]) Il ms. era stato già indicato nel 1851 da Michele AMARI, *La guerra del Vespro Siciliano*[3], Milano, Hoepli, 1886, I, pagina 143, n. 1.

Ma anche in quest'appendice l'egregio professore è corso troppo. Il De Renzi dice: « Sul codice, del quale [l'operetta] occupa 95 colonne, è segnato *Opera Petrarchae A. VI* ». Quest' indicazione, secondo il Lo Parco, « ci fa sapere che l'esemplare da cui fu tratta la copia era appartenuto a F. Petrarca ». E chi può dirlo con certezza? Si potrebbe anche intendere che quella segnatura indicasse l'appartenenza del codice, ma tale ipotesi è resa impossibile dalla soscrizione del copista che eseguì il lavoro nel 1410. Senza un esame del codice ogni conclusione in proposito non può essere se non arrischiata. Per spiegare quel titolo si possono dire tante cose diverse, ma nessuna che abbia una ragione d'esser preferita come la più probabile [1]).

Il cod. di Parigi intitola la raccolta: *Liber philosophorum moralium.... quem transtulit de greco in latinum magister Johannes de Procida.* Lo stesso libro con poche aggiunte nel marciano lat. VI, 144 reca il titolo di *Dicta et opiniones philosophorum compilatus ex diversis et antiquis libris extractus per serenissimum principem dominum Robertum, Dei gratia regem Jerusalem et Cecilie* [2]) etc. Allo stesso Roberto è attribuito nell'altro cod. marciano lat. XIV, 70 [3]) (« Roberti Apophtegmata »). Ora, che la raccolta preesistesse a Roberto d'Angiò è certo, perchè, come osserva bene il Lo Parco, altrimenti non avrebbe potuto servirsene l'autore, chiunque sia, del *Fiore dei Filosofi*, che si fa risalire allo scorcio del sec. XIII.

---

[1]) Anche nella libreria Viscontea (D'ADDA, *Invent.*, n. 642, p. 57) v'erano certi « Antiquorum philosophorum dicta et gesta, coperta corio viridi obscuro ». Ma cominciava con la parola *prophecie* e finiva: *confidens non est;* e però non corrispondeva alla raccolta che si attribuisce a Gio. da Procida.

[2]) Descritto dal MARCHESI, *Op. cit.*, p. 124 e sgg. e già dal VALENTINELLI, *Op. cit.*, IV, 105-107.

[3]) Sfuggito al MARCHESI ma descritto dal VALENTINELLI, IV, 107. Adespoto è invece il *Liber de dictis antiquorum Philosophorum praevia brevi notitia nonnullorum ex ipsis* che è nel laurenz. lat. VIII, 29 (BANDINI, *Codd. lat.*, col. 9); e rappresenta, a quel che pare, un'elaborazione diversa.

Ma che sia stata rielaborata o magari solo accresciuta da re Roberto non credo possa mettersi in dubbio.

E sarà stato Giovanni da Procida il primo compilatore? La testimonianza del copista del 1410, finchè non si chiarisca quale sia stato il suo esemplare, non vale gran che. Costui ad ogni modo trovava che Giovanni aveva tradotto dal greco. Nessun documento ci è giunto, osserva il Lo Parco, « da cui si rilevi che Giovanni conobbe la lingua greca » (p. 105). « Perito nel greco » lo chiama invece il De Renzi. (*Coll. sal.*, III, 67). Pure vengono entrambi alla medesima conclusione, che non una traduzione dal greco avesse fatto Giovanni, ma una compilazione, da fonti greche, secondo il De Renzi, da traduzioni greco-latine o arabo-latine, secondo il Lo Parco [1]) sull'argomento, e dando tradotta questa raccolta di sentenze [2]), dichiarava di non saper *ancora* dire donde Giovanni le avesse raccolte. « Certo ha tenuto presente Plutarco, Diogene Laerzio ed i Moralisti greci: ma l'opera in qualche cosa somiglia all'altra pubblicata col titolo: *Secretum secretorum Aristotelis ad Alexandrum Magnum* ». Le due opere, in verità, non hanno attinenza tra loro. Io ora non ho nè tempo nè modo di studiare la questione, che può esser materia d'una indagine molto interessante. Ma non v' ha dubbio che la raccolta abbia un'origine araba o ebraica. E se il Lo Parco avesse conosciuta la nota aggiunta dal Valentinelli alla descrizione del marciano lat. VI, 144 sarebbe stato messo sull'avviso circa la via che bisogna battere per rintracciare le fonti dell'opera, e avrebbe abbandonata l' idea da lui accarezzata d'uno sfruttamento del *Fedone* di Enrico Aristippo da parte di Giovanni da Procida; senza dire che gli stessi strani stravolgimenti dei nomi dei personaggi del dialogo platonico potevano bastare ad escludere una diretta derivazione da una fonte così genuina come è la versione

[1]) Anche l'Amari, *l. c.*,: « Io la credo piuttosto ampliazione che traduzione ».

[2]) *Il sec. XIII e G. da Procida libri XII*, studi stor.-morali, Napoli, 1860; app. IV, pp. 507 sgg.

dell'Aristippo. Il Valentinelli [1]) dice benissimo: « *Ex idiomate arabico vel hebraico, non sine additamentis interpretis latinis quibusdam, translatum idem mihi videtur* »[2]). Ricorda un libro d' *Institutiones philosophorum* in arabo di Chanania figlio di Isaac, trad. in ebraico da Giuda di Salomone Charisio e pubblicate nel 1562 a Riva nel Trentino; e osserva che, a giudicare dagli estratti che ne riporta il Wolfio nella *Bibl. hebraica*, parrebbe che a queste *Institutiones* spesso corrispondano i *Dicta et opiniones philosophorum* del ms. marciano. « *Sunt nimirum in libro quoque R. Chananiae sapienter dicta a Solone, Hippocrate, Dyogene, Socrate, Platone, Aristotele, Alexandro, Ptolemaeo et Galeno* ». E ricorda anche l' *Historia arabica de vitis philosophorum et medicorum arabum et graecorum*, che il traduttore di Avicenna, Andrea Alpagus (morto nel 1520), dice di aver voltato in latino. Di questa *Historia* arabisti, come il Wustenfeld [3]) e lo Steinschneider [4]), non conoscono alcun manoscritto; ma credono che corrisponda alla *Cronaca dei sapienti* dell'arabo Kifti (1172-1248), una specie di dizionario biografico di cui possediamo un Compendio composto nel 1249 da uno scolaro di Kifti, Zuzeni. Ora dallo stesso Steinschneider [5]) apprendo, p. e., che tanto questo Kifti, quanto Osaibia (autore di una storia dei medici, morto nel 1236) « *geben in dem Artikel Sokrates eine aus Phädon und Kriton gezogene Erzählung vom Tode desselben* », appunto come la raccolta latina, di cui il Lo Parco, stabilisce un confronto col *Fedone* platonico, per dimostrare che Giovanni da Procida dovè

[1]) Il Marchesi, *Op. cit.*, p. 133, n. 1, riferisce anche lui l'opinione del Valentinelli secondo una nota a stampa da questo apposta alla guardia dello stesso cod. marciano VI, 144.

[2]) *Bibl. mss. ad S. Marci Venet.*, IV, 106.

[3]) *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI Jahrhundert*, p. 126, in « Abdandl. d. k. Gesell. der Wissensch. zu Göttingen », 1877, XXII.

[4]) *Die arabischen Uebersetzungen aus den Griechischen*, parte I nel Beiheft V zu *Centralblatt fur Bibliothekswesen*, 1889, p. 10.

[5]) Mem. cit., parte II, nel Beiheft XII z. *Centralbaltt*, etc., pp. 21-2.

adoperare la traduzione latina di Aristippo nel ritrarre i particolari della morte di Socrate. Già gli stessi raffronti da lui istituiti fanno pensare, anzi che a una derivazione diretta, a una trafila più o meno lunga di mediazioni. Giovanni da Procida, o chi altri tradusse in latino questa raccolta, ci avrà magari aggiunto qualche cosa del suo, e l'avrà ritoccata e rabberciata a suo modo, come altri fece più tardi, e come avrà fatto anche re Roberto [1]).

1905.

* * *

In uno studio posteriore [2]) l'egregio prof. Lo Parco dall'esame di alcuni preziosi documenti vaticani relativi agli anni e alle sorti dell'episcopato geracense di Barlaam è stato costretto a modificare varie asserzioni e deduzioni del lavoro precedente: cominciando dalla data di morte di Barlaam, avvenuta non nel 1350, come già altri aveva detto, ma nel giugno 1348, e non a Gerace, ma ad Avignone, com'è attestato da due documenti; uno dei quali la bolla di nomina del successore nella diocesi di Gerace, l'altro una nota dello stesso vescovo successore in un codice laurenziano a lui appartenuto. Dai regesti di Clemente VI risulta poi, come lo stesso prof. Lo Parco ha rilevato, che dopo la sua nomina Barlaam nè partì subito per Gerace, nè vi stette la maggior parte di questi ultimi sei anni della sua vita. Una bolla papale del 12 novembre 1342 invitava il nuovo vescovo, che era tuttavia ad Avignone, a raggiungere la sua sede. L'avrà raggiunta

[1]) Su questa raccolta v. qui appresso l'articolo su *I codd. di Scolario Saba*.

[2]) Francesco Lo Parco, *Gli ultimi anni di Barlaam e la verità storica sullo studio del greco di Francesco Petrarca*. Napoli, Pierro, 1910 (pp. 24 in-8°). Ne ho scritto una recensione nella «Critica», IX (1911), pp. 207-10, che riferisco qui nella parte sostanziale.

sulla fine dell'anno; ma, per la guerra fattagli dalla Curia metropolitana di Reggio, che voleva divorare i beni del suo vescovado, e minacciato d'ogni rappresaglia, dovette presto lasciarla e ricorrere al Papa, tornando ad Avignone nell'aprile o nei primi di maggio del 1343. Ad Avignone era ancora il 25 giugno 1344, quando Clemente VI commetteva all'arcivescovo di Santa Severina di risolvere la contesa tra il vescovo di Gerace e la prepotente Curia reggina. E lì molto probabilmente dovette aspettare l'esito del processo, sapendo quanto fosse «*sibi periculosum incidere ulterius in manus Regine Curie*». A Gerace sarà tornato sulla fine del'44 o al principio del '45. Ma nella primavera, come già si sapeva, fu richiamato ad Avignone per la missione a Costantinopoli. Al ritorno, si sarà ricondotto a Gerace? Non lo sappiamo; ma al Lo Parco pare giustamente molto improbabile, che, tornato da Costantinopoli sullo scorcio del '46, il vescovo, presso che sessantenne, stanco di quel lungo viaggio, ripartisse subito per Gerace, donde ben presto poi avrebbe dovuto muovere per rifare la strada, e ritrovarsi ad Avignone qualche mese prima, come sembra pur presumibile, della morte che lo colse colà, come s'è detto, nella prima metà del giugno 1348.

Dunque, se il Petrarca non potè incontrarsi con Barlaam nella dimora di costui ad Avignone nel 1343-44, poichè il primo era allora in Italia, in viaggio per Napoli, Parma, Modena, Bologna, Verona, ei «s'imbattè certo nel vecchio maestro, e riprese con lui lo studio del greco, tra la fine del 1346 e il 20 novembre del 1347, cioè nel periodo che intercede tra l'arrivo del secondo da Costantinopoli e la partenza del primo da Valchiusa, dopo una dimora, che, alternata da frequenti visite ad Avignone, era durata per lo spazio di oltre due anni» (p. 19). Ed ecco che non solo si discostano i termini del primo periodo dello studio del greco del Petrarca; ma ad esso se ne viene ad aggiungere inopinatamente un secondo, anche più lungo; e la mia tesi delle traduzioni petrarchesche di Platone riceve quindi un rincalzo insperato. S'illumina anche l'accenno che il Petrarca ripetutamente

fa [1]) a un doppio periodo di studi greci da lui fatti sotto la guida del basiliano (*Barlaam nostrum mihi mors abstulit et, ut verum fatear, illum ego mihi prius abstuleram.... Dum ad episcopatum scandentem sublevo, magistrum perdidi.... Erat alter modo praeceptor meus, qui cum iucundissimam me in spem erexisset, in ipso studiorum lacte destituit moriens, quamvis iam ante destituisset* etc.). E il Lo Parco si persuade, che, com'io avvertivo, il Petrarca non incorreva in « palese contraddizione » attribuendo l'interruzione degli studi di greco ora alla partenza di Barlaam per Gerace, ora alla sua morte. Io già sospettavo che il Petrarca avesse sperato un ritorno di Barlaam ad Avignone: speranze poi troncategli dalla morte. Barlaam dunque tornò e riprese col Petrarca la lettura di Platone. Il Lo Parco si accorge che non avevano fondamento tanti altri suoi sospetti sfavorevoli al Petrarca circa questi suoi rapporti col dotto monaco calabrese: non senza abbandonare per altro interamente la severità già dimostrata nel giudicare il Poeta. Questi afferma che la morte « *haudquaquam opportuna* » gli portò via il suo diletto maestro? « Ciò affermando », ripiglia ora il Lo Parco (p. 22), « non asserisce il vero, poichè non fu il maestro che, morendo, abbandonò il discepolo, ma fu il discepolo, che si allontanò dal maestro, ben sei mesi prima che questi morisse in Avignone » movendo alla volta di Roma, per ammirar la repubblica che credeva rinnovata da Cola di Rienzo. Giunto a Genova ei seppe della caduta del tribuno; ma « allora e poi, ricorrendo col pensiero ad Avignone, non dovè c e r t o dolersi della lontananza dal maestro esimio, nè dello studio del greco, interrotto volontariamente, s i c u r o e c o n v i n t o che non l'avrebbe mai più ripreso ». Insomma, la patente di bugiardo e di istrione il Lo Parco, che pur vuol tanto bene al suo Petrarca da dedicare tante fatiche all'illustrazione della sua biografia, questa patente non gliela vuol togliere. E qui non gli passa pel capo neppure

[1]) *Epist. fam.*, XVIII, 2 e XXIV, 12.

il sospetto che quest'altra sentenza dovrebbe esser motivata con i documenti della tesi, che vi è implicita: che cioè il Petrarca, lasciando Avignone nel 1347, fosse già risoluto di non più farvi ritorno; e che, recandosi quindi a Parma ad occupare il suo canonicato, sapesse già che tra pochi mesi il suo Barlaam ad Avignone sarebbe morto ed egli nè lì nè altrove avrebbe fatto più in tempo a continuare i suoi studi.

D'altra parte: se dei « quattro mesi » una volta il Lo Parco si prevaleva per negare che il Petrarca avesse potuto anche con Barlaam e quasi sotto la dettatura di lui procurarsi la traduzione di qualche dialogo platonico, ora che i quattro mesi sono cinque (se non sei), e poi ancora un anno, trova che il Petrarca, insomma, di greco non ne voleva poi tanto sapere e sciupò tutto quel tempo: « Non posso non riconoscere che il decantato amore per lo studio del greco non è provato dal fervore dell'alunno, il quale non volle o non seppe trar profitto da circa un intero anno (dal novembre-dicembre 1346 al 20 novembre 1347), che ebbe a sua disposizione per apprenderlo. Per un tempo siffatto, a cui si debbono aggiungere i quattro mesi del 1343 (*sic*) [1]), è troppo povera cosa l'apprendimento della sola scrittura onciale! » (p. 22). — Ma, di bocciare in greco il Petrarca, per questo che sappiamo del suo profitto, io, in verità, non me la sentirei. Certo, pur non andando oltre la scrittura onciale, in tutto quel tempo, questa volta, avrà potuto farsi tradurre da Barlaam parecchi dialoghi di Platone.

1911.

[1]) E cita qui in nota l'altro suo studio: *Petrarca e Barlaam*, p. 32. Ma il 1343 certamente è un errore di stampa per 1342; e i « quattro mesi » una distrazione, dovendosi dire almeno « cinque ».

III.

I codici di Scolario Saba.

Di Scolario, chiamatosi Saba quando, nel 1114, lasciò il mondo per entrare nel Monastero dei Basiliani del SS. Salvadore di Bordonaro, a cinque chilometri da Messina, non è piccola l'importanza per la storia dei primordii della rinascita dell'ellenismo nel nostro primo umanesimo, per la ricca biblioteca di cui egli donò cotesto monastero all'entrarvi, con testamento di cui ci è giunta una traduzione dal greco in latino, eseguita nella seconda metà del 400 da Costantino Lascaris. Una biblioteca di trecento codici, buona parte dei quali è verosimile egli avesse raccolti in Grecia, in una sua missione colà, accennata nello stesso testamento; e alcuni dei quali per esplicita menzione, che se ne fa in questo, erano greci. E l'importanza sarebbe naturalmente assai maggiore, se, come disse già fin dal 1886 Ottone Hartwig [1]) e come ora ritiene il Lo Parco [2]), tutti trecento questi codici fossero greci; e sopra tutto se si dovessero senz'altro accettare le ingegnose congetture ond'egli procura di ricostruire, a forza d'ipotesi, il catalogo d'una parte di quei manoscritti; tra i quali finisce col non aver più dubbio che dovessero trovarsi per lo meno alcuni dialoghi platonici, i secondi *Analitici* [3]) di Aristotele, le

[1]) *Centralbl.* III, 173.

[2]) Francesco Lo Parco, *Scolario-Saba bibliofilo italiota vissuto tra l' XI e il XII secolo e la biblioteca del Monastero basiliano del SS. Salvatore di Bordonaro presso Messina.* Nuovo contr. alla stor. civ. e relig. dell'epoca normanna e alla conoscenza dei primordii del Risorgimento dell'antichità ellenica. Napoli, Tip. R. Università, 1909 (estr. dagli «Atti della R. Acc. Arch.» ecc.).

[3]) Il testo di Aristippo: «habes de scientiarum principiis Aristotelis apodicticen», va inteso non nel senso che Roborato

opere filosofiche «Anaxagore, Aristotelis, Themistii, Plutarchi ceterorumque magni nominis philosophorum», le *Vite* di Diogene Laerzio; e poi la *Mechanica* di Erone e l'*Optica* di Euclide; e i *Magna moralia* con le altre opere aristoteliche o pseudoaristoteliche che tradusse, per commissione di Manfredi, Bartolomeo da Messina. Ma tutta la costruzione ingegnosa del Lo Parco, anche questa volta [1]), mi pare alquanto arrischiata. Senza entrare in minute discussioni, e senza volere con le osservazioni seguenti detrar nulla al merito delle dotte indagini del Lo Parco, che recano certamente molta luce nuova su Scolario, io noto:

1. Dal testamento di Scolario non mi pare risulti che i trecento codici fossero tutti greci, come il Lo Parco dice ripetutamente (pp. 26, 35) e suppone in tutta la sua ricerca.

2. L'identificazione della «Bibliotheca Argolica», di cui ci parla nel prologo alla sua traduzione del *Fedone*, scritto intorno al 1156, l'arcidiacono catanese Enrico Aristippo, come di biblioteca allora esistente in Sicilia con la biblioteca del SS. Salvatore di Bordonaro non si può reggere più, come per il Lo Parco, sull'esclusione che la Biblioteca argolica potesse essere la più celebre Biblioteca del Salvatore di Messina, dal momento che si ha ragion di credere, come al Lo Parco, e giustamente, par probabile, che nel 1134 l'archimandrita S. Luca raccogliesse nel suo monastero a Messina quanto di meglio

avesse alle mani il *De principiis* di Aristotile (tradotto poi dal greco da Bartolomeo); ma così: «Hai alle mani, intorno ai principii delle scienze, l'*Apodittica* di Aristotile». Dimostrazione, infatti, o Apodittica chiamarono gl'interpreti arabi e arabizzanti del M. E. gli *Analitici posteriori* (dove è trattata la teoria della dimostrazione): cfr. Steinschneider, *Die arab. Uebersetz. aus. d. Griech.*, parte II, nel Beiheft XII al «*Centralb. f. Bibliws.*» (1893), p. 43. Dall'*incipit* e dall'*explicit* della traduzione di Bartolomeo di Messina che l'amico C. Trabalza mi ha tratti gentilmente dal cod. dell'Antoniana di Padova che la contiene non mi è riuscito d'identificare il *De principiis*; ma rimane escluso che possa identificarsi con gli *Analitici posteriori*.

[1]) Cfr. sopra pp. 31-58.

si conservava di manoscritti ne' monasteri basiliani, a lui sottoposti, di là e di qua dal Faro, compreso quello di Bordonaro. Giacchè è incredibile che egli non facesse nessun conto di libri come i sopra menzionati, che fra qualche anno l'arcidiacono catanese avrebbe potuto invidiare al suo cenobio. Che se dalla tradizione dei cataloghi risulta che le opere raccolte da S. Luca a Messina, «al pari di tutte quelle che sono state conservate negli altri monasteri basiliani del mezzogiorno, erano esclusivamente d'indole religiosa e ascetica»; questo ci dee indurre a respingere l'ipotesi che la Biblioteca argolica, che apparisce ricca di opere celebrate dall'antichità classica, fosse proprio quella dei basiliani del Bordonaro; e a rassegnarci a ignorare dove fosse, e quale, questa biblioteca così vagamente accennata da Enrico Aristippo.

3. Nel detto prologo al *Fedone* (che merita ancora di essere accuratamente studiato) non è detto che proprio essa «Bibliotheca Argolica» contenesse le opere citate da Aristippo. Io riterrei piuttosto che l'inglese Roborato, cui questi dedica la sua traduzione, fosse insieme con Aristippo presso la corte di Guglielmo I, a Palermo; e che qui, non propriamente la Biblioteca argolica, ma le opere di Aristotele, Anassagora ecc. gli fossero accessibili: fossero esse possedute dal re stesso (*cuius singula verba philosophica apofthegmata.... ; cuius studium nil relinquit intemptatum*, e ne' cui accampamenti, mentre il re assediava Benevento, Aristippo aveva impresa la versione del *Fedone*, e presso cui, a Palermo, l'aveva pur terminata); o fossero di quel Teorido (o Teodorico?) da Brindisi «*Graiarum peritissimus litterarum*», che Aristippo stesso ricorda come vicino [1]).

---

[1]) Si consideri il rapporto che risulta dal testo stesso fra quella biblioteca e queste opere: «Habes in Sicilia Siracusanam et Argolicam bibliothecam, Latina non deest philosophia, Theoridus assistit Brundusinus Graiarum peritissimus litterarum, Aristippus tuus presens est, cuius si non acie verum cote fungi poteris. Habes Eronis philosophi mechanico (*corr.* Mechanica) pro manibus.... habes Euclidis optica....».

4. Che poi il *Fedone* (greco) e il *Menone* e le *Vite* laerziane fossero nella stessa raccolta che conteneva i libri enumerati nel prologo del *Fedone*, anche questo il prologo non lo dice, e nulla ci autorizza ad argomentarlo.

5. Nessun documento, del pari, ci dice a quale collezione appartenessero i testi di cui si servì Bartolomeo da Messina; e potevano essere dello stesso Manfredi, se si pensi alle benemerenze di Federico II e dello stesso Manfredi per questa parte [1]).

Tutto quello, insomma, che il Lo Parco ci dice del catalogo della raccolta scolariana potrebbe anche esser vero; ma può anche non essere; e non ha niente del probabile. Quello che certamente non è vero e che egli, checchè ne abbia detto il De Nolhac, non dovrebbe più ripetere, è che Giovanni da Procida dal *Fedone* tradotto da Enrico Aristippo, trasse, tra il 1240 e il 1258, partito per la compilazione di quel *Liber philosophorum moralium* da cui dipende il *Fiore dei filosofi* del sec. XIII e che il De Renzi pubblicò nel 1854. Ha ragione il Marchesi di contestare la paternità di questo *Liber* a Giovanni da Procida, e la possibilità che esso derivi da una diretta versione dal greco [2]). Ma bisogna affatto escludere ogni rapporto di questa raccolta con la traduzione del *Fedone* nei particolari della morte di Socrate. Notai già cinque anni fa [3]) come la fonte dovesse ricercarsi attraverso chi sa quale trafila di compilazioni intermedie in una compilazione araba. Ma allora non conoscevo la memoria dot-

---

[1]) Vedi la mia *Stor. della filosof. ital.* (in corso di pubblicaz. presso il Vallardi), vol. I, pp. 8-10, 24. Non è esatto che il Marchesi abbia fatto conoscere Bartolomeo come traduttore oltre che dei *Magna moralia* delle altre opere contenute nel cod. XVII, 370 dell'Antoniana di Padova. V. una mia recensione del libro del Marchesi nella *Rass. bibliogr. d. letter. ital.*, XIII (1905) pp. 2-3.

[2]) Nella *Rass. bibl. d. letter. ital.*, 1910, pp. 33-4. Vedi del resto, contro l'attribuzione del *Liber* a Giovanni da Procida, GILDEMEISTER, nel *Jahrbuch für roman. Philol.* del Lemcke, XII, 236 sg.; STEINSCHNEIDER nell'*Archiv. f. pathol. Anat.* del Virchow, XL, 123 e nel suo *Alfarabi*, p. 187; ROSE, *Hermes*, VIII, 333, n. 1; HARTWIG nel suo *Centralblatt* (1886), III, 184, 224.

[3]) *Rass. crit. letter. ital.* X (1905), pp. 249-50.

tissima dello Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts*, B.,[1]) il quale (pp. 27-41) aveva già additata per l'appunto la fonte nelle Sentenze o Apoftegmi (*Adab al-Filasifa*) di Honein (Humainus, Iohannitius, Onan, Onen o Ioannitius [2]) celebre traduttore dal greco, specialmente di Galeno; come erano stati elaborati e arricchiti di notizie biografiche da Mubaschschir b. Fatick, in una compilazione di cui una traduzione spagnuola *Bocados de Oro* fu pubblicata nel 1880 dal Knust a Stuttgart. E la traduzione, «erroneamente attribuita al celebre medico Giovanni da Procida», secondo il Gildemeister, proverrebbe dalla versione spagnuola. In francese gli stessi *Bocados* furono tradotti da Guillaume de Tignouville, e quindi in inglese; e il capitolo che tratta di Alessandro nelle versioni spagnuola, latina, francese e inglese fu inserito dallo stesso Knust nella *Bibl. des Liter. Vereins* [3]). E quivi il testo latino proverrebbe da un ms. del British Museum, Arundel 123. Anche la primitiva raccolta del Honein fu tradotta in latino e in spagnuolo. E la versione spagnuola *Libro de los buenos proverbios* il Knust trasse dai mss. dell' Escuriale e inserì nel citato volume della stessa *Bibliothek*.

(1910).

---

[1]) In *Sitz-ber.* dell'Acc. delle scienze di Vienna, Philos.-hist. Classe, Bd. CLI, (1905).
[2]) Cfr. FABRICIUS, *Bibl. gr.*, XIII, 353.
[3]) Vol. 141, Stuttgart, 1879.

II.

Il preteso ascetismo del Petrarca.

I *Nuovi studi* del prof. Giuseppe Bologna [1] vogliono essere una «particolare monografia intorno all'attività filosofica e politica» del Petrarca. Dei rapporti del quale con la storia della filosofia trattano infatti con larghezza e abbondanza di particolari: e questa è la parte del lavoro a cui l'autore intende attribuire maggiore importanza, e nella quale ritiene di essersi aperta la strada a conclusioni diverse dagli studiosi precedenti. Anzi ne è così sicuro, che non si perita di lanciare a destra e a manca i più solenni giudizi, non solo sul formicolaio di scrittorelli che si sono accalcati intorno al Petrarca, ma contro gli stessi studiosi più gravi e autorevoli.

Basti per tutti il Carducci, contro il quale poche e non esatte osservazioni, suggellate dal giudizio del signor G. Pontiggia-Elena, che nella rappresentazione petrarchesca della morte non c'è se non l'apparenza del classicismo e «in fondo è l'asceta che trionfa», son sufficienti al signor Bologna per affermare: «E così cade l'unilaterale osservazione del Carducci, secondo il quale, 'la morte nelle rime del Petrarca torna ad essere la greca Eutanasia che scioglie, ristora, addormenta' e cadono del pari le conclusioni di coloro che lo seguirono» (p. 65). E altrove: «Quando si ripete l'elegante cantonata del Carducci, secondo il quale il nostro poeta avrebbe libe-

---

[1]) GIUSEPPE BOLOGNA, *Nuovi studi sul Petrarca*, Milano-Roma, Albrighi, Segati e C., 1914.

rato 'l'umano dai vincoli teologici e mistici, ribenedicendo la natura e la vita terrena', si dimostra di non aver capito ecc.» (p. 75). Nè io mi permetto già di contestare al signor Bologna il diritto di usare, anche verso il Carducci, queste forme così sbrigative, per quanto possa parermi strano che egli non sospetti nel Carducci tanta familiarità con l'anima del Petrarca da dover dubitare della fondatezza d'un proprio giudizio così profondamente ripugnante a un giudizio carducciano; ma ho voluto semplicemente dimostrare con un esempio, questo: che il signor Bologna è fermissimamente convinto di avere in pugno la verità, per avere scelto il metodo più adatto a discoprirla. Che è poi ciò, di cui si può forse non essere del tutto persuasi; e di cui può giovare il discutere, poichè non son pochi tra i cultori della nostra storia letteraria che, cominciando ad affacciarsi ora alla storia interna della nostra letteratura, credono di potersi attenere al metodo seguito dall'autore di questo volumetto.

E non parlo dell'idea di trattare in via preliminare, del *Temperamento fisio-psichico del P.* (pp. 5-37), e del convincimento che si possa dimostrare essere il Petrarca «dalla sua stessa indole predestinato a divenire un poeta esclusivamente lirico», e impedirgli sempre questa «stessa sua indole.... di salire dal particolare all'universale e, per conseguenza, *renderlo* assolutamente inetto a qualunque concezione filosofica». Giacchè non so quanti possano ancora pensare sul serio che lo studio dell'indole di uno scrittore giovi anche menomamente a spiegare il contenuto dell'opera sua, attraverso alla quale soltanto è ravvisabile quanto dell'indole stessa abbia una relazione reale con quel contenuto.

Intendo piuttosto riferirmi al modo tenuto dal Bologna nello studiare il pensiero del Petrarca, quando vuole intenderlo e definirlo: che è quel modo astratto e analitico, di cui molti si lasciano sfuggire il difetto. Il quale modo consiste nel prescindere dal motivo fondamentale del pensiero dell'autore che si vuole studiare, e che è il centro di tutti i suoi pensieri, la luce che illumina tutte le manifestazioni del suo ingegno e in-

somma il principio vivente di quella personalità che lo storico mira a scoprire in ogni scrittore; e nello sminuzzare tutta l'opera sua negli elementi, dalla cui aggregazione può parere che risulti questa sua personalità considerata dall'esterno e meccanicamente: quasi l'elenco di tutte le risposte che in quell'opera possono trovarsi, a una serie di domande, che noi crediamo di formulare non per ragioni ricavate dalla struttura intima del pensiero a cui le rivolgiamo, ma guardando a un astratto schema da noi stessi prestabilito. E non si considera che in ogni pensatore, oltre la serie dei problemi che egli cercò di risolvere, ce n'è uno più profondo e segreto, da cui tutti questi problemi, che altrimenti si potrebbero ben ritenere sempre identici per tutti i pensatori, traggono a volta a volta il loro peculiare significato storico e quindi la loro importanza; e che egualmente in ogni poeta, oltre tutte le singole poesie che sono i vari aspetti di un certo mondo poetico, c'è la poesia: la poesia propria del poeta, che attraverso tutte le poesie si realizza, si concreta, e si manifesta, e prescindendo dalla quale ogni singolo canto messo insieme cogli altri non dice nulla.

Così l'autore di questi studi si sforza, con ogni diligenza, di precisare punto per punto il pensiero del Petrarca rispetto a tutte le questioni tradizionali della filosofia, in se stesso, e ne' suoi eventuali rapporti con la filosofia anteriore; e cerca di qua, fruga di là, eccotelo giunto alla fine a mani vuote: il Petrarca o non ha avuto una soluzione logica e coerente delle varie questioni; o quando l'ha avuta, era una ripetizione di Cicerone, di Agostino o d'altri: e dove si crede originale, ha un atteggiamento che non gli è proprio, e in altri era anche più risoluto; e dove è veramente lui, si tratta di opinioni accessorie, e di nozioni vaghe, alle quali mal farebbe lo storico ad attribuire gran valore. Tanti han fatto il Petrarca precursore del Rinascimento, iniziatore, in qualche modo, del platonismo, che fu uno degli indirizzi più espressivi delle nuove tendenze spirituali del Quattrocento: e han tutti torto; perchè, fatti i conti ed esaminati ad uno ad uno tutti gli argomenti, il signor Bo-

logna non ha trovato che il Petrarca in verità precorra o inizii nulla. E la conclusione è quella che s'è vista: che chi aveva trovato dove egli non trova, non ha capito.

Metodo, dunque, ottimo per non trovare, ma sterile perciò di quelle soddisfazioni, a cui aspira lo storico, che, se non dovesse mai trovar nulla, non si vede poi perchè dovrebbe scomodarsi a cercare. E la verità è che il metodo, a rigore, non solo non farà trovare un posticino nella storia della filosofia per Francesco Petrarca, ma non farà mai trovare nulla per nessuno.

Comincio ad esemplificare, tornando sull'accusa di unilateralità mossa al Carducci per aver veduta la morte tornar bella nelle rime del poeta. « Si può all'uopo osservare che non potevano assolutamente bastare pochi versi del *Trionfo della morte*, ov'è descritta la morte di Laura, e pochi altri del *Canzoniere*, per poter dire quale concetto il Petrarca si fosse formato della morte generalmente considerata; occorreva vedere quello che in proposito il poeta scrive nelle altre opere, prima di ricavare una conclusione » (66). Ora, lasciamo stare che il Carducci aveva detto: « la morte *nelle rime* del Petrarca torna ad essere »; e quindi, se contraddizione ci fosse tra le rime e gli altri scritti, non ne resterebbe scossa l'osservazione di cui si tratta. È vero che il Petrarca ebbe paura della morte, quando in essa vide lo sparire di quanto gli faceva bella e cara la vita; ma è anche vero che questo sentimento non gl' impedì di sollevarsi nell'estetica contemplazione della natura e della donna, che a nessun poeta aveva parlato il linguaggio che parla all'anima del Petrarca, alla bellezza della stessa morte. Nello stesso *Trionfo* ei prende le mosse dallo smarrimento del cuore innanzi alla sparizione della donna singolare: « Triste diceano: Omai di noi che fia? ». Ma questo senso di sgomento è vinto dall'ammirazione della bellezza di Laura, che, pur morta, non è morta pel poeta, assorto ancora nell' incanto de' b e g l i o c c h i, soffusi di un lieve velo d'abbandono, come di chi dorme. E che significa ciò, se non che

la bellezza di Laura toglie alla morte quel suo pauroso aspetto, con cui essa appariva all'asceta medievale; e che questa morte, bella nel bel viso di Laura, è la morte trasfigurata da quell'amore della vita, che non lascia pensare alla morte, non lascia guardare al di là del b e l v i s o, tenendo l'animo avvinto allo spettacolo di questo mondo? Ma « se nei versi del citato *Trionfo* », obbietta il Bologna, « la morte ci è rappresentata come dolce e bella, questi epiteti non vanno riferiti alla morte, ma a Laura ». Già, in Laura il Petrarca vede bella la morte: ma questo si vuol dire, e questo ha un significato: che la bellezza della donna libera l'animo dall'orrore della morte; e che in generale lo spirito umano nel Petrarca si orienta verso la terra, straniandosi dal trascendente.

E questa è una delle ragioni per cui mal può riuscire al Bologna di « relegare nel novero delle leggende la pretesa modernità del pensiero petrarchesco ». Il Petrarca ha concepito pessimisticamente la vita come asceta medievale. Ed è vero il pessimismo: la vita è un sogno (*leve somnium fugacissimumque fantasma*[1]), egli disse una volta; è un grande dolore (*magnus dolor est vivere*[2]). Ma l'ascetismo è da dimostrare. Giacchè questa appunto è la situazione, storicamente assai rappresentativa, del Petrarca: che egli non riesce a scorgere il pregio, ossia non conquista ancora il concetto, della vita; ma, anche quando spinge l'occhio di là da essa, è sempre col cuore strettamente legato alle gioie e alla bellezza di questo mondo.

Questa la contraddizione che lo travaglia tutta la vita e che può renderci ragione della sua « acedia » assai meglio dell' ipotesi di un Petrarca nevrastenico, che piace al Bologna. Ed il son. « Poiché voi », citato dallo stesso Bologna, è una ingenua confessione di questo incoercibile stato d'animo del poeta, che si trovava a fare l'asceta,

---

[1]) *Fam.*, II, 9.
[2]) *Var.*, 25.

a rivolgere l'animo «a quel sommo ben che mai non spiace», e poteva tutt'al più predicare altrui:

> Voi dunque, se cercate aver la mente
> anzi l'estremo di queta già mai,
> seguite i pochi e non la volgar gente;

ma sentiva bene che gli altri avrebbero potuto meravigliarsi del pulpito, da cui veniva la predica:

> Ben si può dire a me: — Frate, tu vai
> mostrando altrui la via dove sovente
> fosti smarrito, et or se' più che mai.

Come si può dire perciò che «il pessimismo cristiano gli prenda interamente la mano?» Io direi che gli sfiora appena la pelle.

Il Petrarca, come il Boccaccio, fu, a sentire il Bologna, un arrabbiato misogino. Altri l'aveva già detto, e s'era compiaciuto di raccogliere una quantità di passi, a prova di questa sentenza. Ma siamo anche qui nel caso degli alberi che non lasciano vedere il bosco. Misogino chi ha scritto il *Decameron* o chi ha scritto il *Canzoniere?* Misogino chi di una donna ha fatto un mondo, e tutto l'universo ha rappresentato come semplice cornice all'immagine leggiadra di lei? La contraddizione nel Petrarca c'è sempre, da qualunque aspetto si consideri; ma lì è la sua vita; nè una contraddizione si spiega mai negando uno de' suoi termini.

La critica rivolta quasi sempre dal signor Bologna agli studiosi precedenti, cui era parso di poter assegnare al Petrarca un posto cospicuo nella storia dello spirito moderno, che comincia a superare l'angusto orizzonte medievale, è questa: che c'è sì nel Petrarca il principio moderno, ma offuscato e, a parere del signor Bologna, annullato, perchè contraddetto da altre manifestazioni del pensiero petrarchesco. Tutto quello che egli dice della religione del Petrarca, del suo soggettivismo, delle sue idee sulla fortuna, sul fato, sul libero arbitrio, della sua concezione della vita solitaria ecc., è vero sempre,

e non è vero: si riferisce ad un lato solo dello spirito che vuol intendere, e se ne lascia sfuggire l'intimo e la sostanza. Di che ha un vago sentore l'autore stesso, dove tocca (pp. 48-49) dell'antitesi tra atteggiamenti opposti e pur concomitanti dell'animo del Petrarca, che sono, appunto, nella loro opposizione e nella loro unità, il problema che allo storico spetta di risolvere.

Ma devo anche dire che se il signor Bologna ha conoscenza amplissima della letteratura petrarchesca, non è egualmente forte in quella cultura filosofica, che pur si richiedeva all'indagine e al giudizio storico della posizione del Petrarca nella storia del pensiero. Egli, per esempio, non vede il senso speciale e la particolare importanza che per la posizione del Petrarca ha l'idea tolta da sant'Agostino che *verus philosophus est amator Dei*, perchè *sapientia Deus est per quem facta sunt omnia* (pp. 47-8). Ne deduce che «questa è la chiave di volta di tutto il pensiero petrarchesco, e ci permette di notare senza tema di allontanarci dalla verità, che il fondamento su cui esso poggia è essenzialmente ed unicamente religioso» sicchè «tale atteggiamento filosofico coincida esattamente con quello particolare dei filosofi medievali». E invece codesto concetto appartiene bensì ad una sola schiera, e non la più numerosa, dei filosofi medievali, che è quella dei filosofi agostiniani, contrastanti alla direzione razionalista averroista-tomistica, e nel Petrarca rinnovato da quell'orientamento antropologico, per cui questo amore di Dio trae più il suo valore dall'uomo che purifica e innalza che non da Dio a cui s'indirizza. Senza dire che la religiosità in questo caso è una parola vuota, perchè anche più religiosi del Petrarca saranno nel Quattro e nel Cinquecento i Platonici che il signor Bologna non vorrà perciò respingere nel medio evo.

Mi permetterò infine di aggiungere qualche appunto particolare. A pagina 57 non era neppur da notare (tanto è naturale e ovvio) che anche per il Petrarca si possono conciliare insieme grazia e libero arbitrio. Ma è una, si potrebbe dire, ingenuità filosofica,

soggiungere che «ciò non ostante non manca qualche caso, da cui appare che il Petrarca fosse talora un po' (!) determinista». E un caso sarebbe, secondo il signor Bologna, quello, in cui, parlando di Laura, dice di non aver visto donna

> Sì bella, come questa che mi spoglia
> l'arbitrio e dal cammin di libertade
> Seco mi tira sì, ch' io non sostegno
> alcun giogo men grave;

dove, dato e non concesso che il Petrarca avesse l'obbligo di esprimersi in forma filosoficamente irreprensibile, non avrebbe detto niente di più e di diverso che ogni più rigido assertore del libero arbitrio. A p. 40-1 l' interpretazione proposta del verso 101 della canzone «Perchè la vita è breve» è un arzigogolo, la cui insostenibilità sarebbe apparsa evidente a chi avesse riflettuto che il poeta non può contrapporre la memoria alla fantasia e al pensiero, dove, più che nella memoria, risiede il pensiero dominante del poeta, quantunque sia specialmente la memoria che non permetta a tutta l'anima di distrarsi, con l'accogliere dal di fuori (le parti estreme) nuove sensazioni e pensieri. Così a p. 46 è certo pretesa eccessiva quella di voler ricavare dal bellissimo Madrigale «Nova angeletta sovra l'ale accorta» che il Petrarca ammettesse praticamente (?) quell'origine celeste, nel senso platonico, delle anime, che altrove negava, contraddicendosi «puerilmente». Non c'è discrezione filosofica a intendere in tal modo questi dolcissimi versi, e nemmeno senso di poesia. A p. 56 è logicamente confuso e storicamente inesatto quel che si dice della teoria della predestinazione, che il Petrarca avrebbe, sia pure «generalmente», seguita. E si potrebbe continuare se ci fosse gusto.

Avvertirò ancora soltanto che, allo stato, come si dice, degli studi, non è possibile continuare a citare senz'altro come scritto del Petrarca il *De vera sapientia*, sul quale anche il Bologna si fonda (p. 78), dietro al Buhle e al

Fiorentino; laddove l' Uebinger fin dal 1887 [1]) e il Borinski recentemente, senza saper dell' Uebinger, han mostrato che, salvo una piccola parte, esso è il *De sapientia idiotae* (1450) del Cusano [2]).

---

[1]) Cfr. la mia *Storia della filosofia italiana*, I, 175.
[2]) Rotta, pref. alla sua ediz. del *De docta ignorantia*, p. xxvi.

III.

Intorno alla biografia di Paolo Veneto[1].

Su Paolo Veneto non abbiamo ancora la monografia, di cui le *Ricerche* del Rossi [2]) qualche anno fa suscitavano il desiderio. Ma il Momigliano intanto ci ha dato un buon libro, rifacendo la biografia e il catalogò degli scritti del celebre filosofo agostiniano. Si limita alle stesse parti già indagate dal Rossi, ma recandovi una buona quantità di dati nuovi o sfuggiti al Rossi, e osservazioni importanti e decisive intorno a molti punti lasciati incerti dallo studioso precedente.

Già fin dal 1902 era venuta in luce nella nuova edizione dei *Rerum Italicarum scriptores*, a cura di Arnaldo Segarizzi, una ristampa dell'opuscolo *De magnificis ornamentis Padue* di Michele Savonarola, scolaro di Paolo Veneto; il quale, tra gli altri ornamenti di Padova, ricorda anche il suo maestro, *philosophorum nostre etatis principem, cuius et gloriosa fama omnia Italie studia perambulat.* E in una nota molto sostanziosa a questo luogo il Segarizzi aveva richiamata l'attenzione su parecchi documenti dell'Archivio di Stato di Venezia, concernenti Paolo, oltre che sulla vita inedita di Paolo scritta nel se-

[1]) Felice Momigliano, *Paolo Veneto e le correnti del pensiero religioso e filosofico nel suo tempo* (Contributo alla Storia della filosofia del sec. XV), Torino, Bocca, 1907 (pp. 198, in-8: estr. dagli «Atti dell'Acc. di Udine, s. 3ª, vol. XIV).

[2]) Giuseppe Rossi, *Alcune ricerche su Paolo Veneto*, Torino, Paravia, 1904. Cfr. una mia recensione nella «Critica», III (1905), 417-20.

colo XVI da un discendente della sua stessa famiglia, Marcantonio Nicoletti; su un'orazione pubblicata dal Bandini, fin dal 1774, nel Catalogo dei manoscritti latini della Laurenziana, ma sfuggita anch'essa al Rossi, e dovuta anch'essa a uno scolaro del Veneto; e infine su vari codici contenenti quell'orazione funebre, inedita, che da diversi biografi era citata direttamente o indirettamente come la più antica fonte adoperabile. Qualche altro documento fin dal 1897 aveva additato il dott. Ed. Piva in uno studio su *Venezia e lo Scisma durante il pontificato di Gregorio XII* [1]). A questi documenti, che ci sarebbe piaciuto di veder tutti raccolti [2]), il Momigliano aggiunge ora un'orazione di Paolo a Gregorio XII, tratta dall'Angelica, e il testamento di Paolo, dal Museo Civico di Padova. E con tutti questi documenti e un esame accurato di tutte le altre fonti può chiarire molte parti della biografia, molti dubbi dissipare, senza per altro (non certo per colpa sua) riuscire a darci del Veneto quell'immagine piena che se ne può desiderare. Poichè tutti i dati accertabili si riducono tuttavia a notizie frammentarie, che non è possibile per ora connettere in una figura vivente, in un vero e proprio carattere biografico. Restano sempre poche date, alcune dispute rimaste famose, una carriera ecclesiastica e accademica, una quantità di commentari aristotelici e di esercitazioni logiche secondo l'indirizzo occamistico: ma l'uomo, il filosofo da queste generalità non vien fuori; e resta un nome. Potranno darci qualche cosa di più concreto altre ricerche d'archivio?

È messo ormai fuor d'ogni possibile contestazione il tragico certame di Paolo Veneto con l'eretico di Siena Francesco Porcari. Ma in che consistette questo certame,

[1]) *Nuovo Arch. Ven.*, to. XIII, part. I.

[2]) Il Momigliano si limita a riferire (p. 27) di una lettera di Paolo Veneto indicata dal Piva (pp. 152-3) quello stesso brano del Piva, pure citando le carte dell'Archivio di Stato di Venezia; alle quali egli certamente è ricorso per altri documenti. Quella lettera bisognava pubblicare integralmente.

qual parte propriamente vi rappresentò Paolo, chi fu questo Porcari, quale la sua eresia, tutto buio. Delle testimonianze raccolte dal Momigliano, la più attendibile e forse la sola originale è quella dell'orazione funebre, scritta da Cristoforo Barzizza: il quale ricorda *illud religioso homine dignissimum facinus, cum Franciscum Porcarium senensem Christiane catholiceque fidei rebellem heresi damnatum severa atque constanti oppugnatione igni comburendum sententiari fecit* (p. 145). Donde parrebbe che il Veneto avesse fatto da teologo accusatore in un regolare giudizio dell' Inquisizione; e sarebbe pertanto esclusa la versione più tardiva di Ambrogio da Cora, cronista della seconda metà del sec. XV, dell'ordine agostiniano (a cui, come si sa, Paolo Veneto appartenne). Quel che dice M. A. Nicoletti, e il Momigliano riporta, non ha evidentemente nessun valore storico, essendo un'amplificazione rettorica della semplice notizia del trionfo di Paolo sul Porcari. E sul genere d'eresia di costui non può dirci nulla, tacendo tutte le fonti antiche, il modernissimo *Nomenclator* dell' Hurter (1899).

Un altro episodio interessante di questa biografia sarebbe il processo che a Paolo Veneto fu fatto nel 1420 dal Consiglio dei Dieci, e che finì con la sua condanna a cinque anni di relegazione a Ravenna, poi raddoppiata per aver egli rotto il confino, e durata fino al 1428. Ma quale fu l'accusa? Anche qui buio perfetto, perchè tutti i ragguagli relativi provengono dai registri del Consiglio dei Dieci, che conservano le decisioni di quel collegio, e nulla più. Già il 25 settembre 1415 i Dieci avevano chiamato Paolo a render conto di molte scritture, istruttorie (*examinationes*) e testimonianze che c'erano a suo carico. Gli erano state lette; ma egli, pur riconoscendo le accuse assai gravi e compromettenti (*inhoneste*), non aveva potuto giustificarsene. Onde gli venne imposto per allora di non allontanarsi da Venezia senza il permesso del Consiglio. Nel maggio 1416 aveva chiesto di potersi allontanare da Venezia per ragioni del suo ufficio, essendo provinciale del suo ordine. E l' istanza era stata respinta. Ripresentata un mese dopo, era stata bensì accolta, ma

col patto che non si recasse a Costanza, *nec alio ubi esset congregatum concilium*, senza speciale licenza. Questo accenno fa pensare che le accuse allora concernessero l'atteggiamento, compromettente per Venezia, che il filosofo potrebbe aver assunto rispetto alle idee che nel maggio 1415 erano prevalse contro l'autorità pontificia nel Concilio di Costanza: quindi la preoccupazione dei Dieci per un'eventuale andata di Paolo al Concilio. Si ricordi che egli era un occamista della stessa scuola di Pietro d'Ailly, che fu l'anima di quel Concilio; e si ricordi la preoccupazione altra volta dimostrata dai Dieci pel contegno anche dei privati, ecclesiastici e secolari, verso le questioni dello Scisma [1]), nelle quali la politica veneta pareva mirasse a compromettersi il meno che fosse possibile. Ha relazione il processo del 1420 con i fatti del 1415-16?

Ma contentiamoci intanto dei passi sicuri che ora si son fatti; o che si possono fare per i materiali adoperati dal Momigliano. È definitivamente stabilito che il luogo di nascita di Paolo Nicoletti è Udine, e non Venezia, nè Cividale. La data di nascita rimane oscillante, come l'aveva posta il Rossi, intorno al 1375: da fermarsi forse, secondo il Momigliano, nel 1372. Incontestabile anche pare a me la notizia dell' Herrera (che dovette estrarla, come le altre da lui forniteci, e nella forma in cui la riproduce l' Ossinger, dai registri dell'Ordine) relativa agli studi almeno triennali del Nicoletti ad Oxford, mandatovi nel 1390 dal generale degli agostiniani Bartolomeo Veneto. E ha ragione il Momigliano di notare come frequente fosse nel medio evo e nel Rinascimento lo scambio degli studenti tra le università delle più lontane ragioni d' Europa; benchè non possa dirsi che «nell'opinione delle genti colte il regno Britannico era considerato come separato dal mondo» perchè G. B. Guarino notasse che

---

[1]) V. i docc. citati dal Piva, *o. c.* pp. 151-3: nei quali ricorrono appunto la frasi *contra honorem et Statum* (della Signoria Veneta), *impeti inonesti, verba inonesta* per designare giudizi o atti contrari alla politica ecclesiastica della Repubblica durante lo scisma.

in Italia venivano a studiare *ex Britannia ipsa, quae extra orbem terrarum posita est* (p. 19). Questa era una mera reminiscenza virgiliana (*Ecl.* I, 65). Lì certamente Paolo apprese le dottrine nominalistiche dell'Occam e dovette anche accogliere l'averroismo, venuto quivi in onore.

Da Oxford a Parigi. La sola testimonianza che mi pare accenni a una dimora in Parigi, del biografo Nicoletti, rammenta un' impressione che ne avrebbe riportato Paolo, propria di chi vi fosse stato da scolaro piuttosto che da maestro, come fonti più recenti vorrebbero invece far credere. Certo nell'orazione del Barzizza tra le città testimoni della sapienza di Paolo, Parigi non c'è. — Ma solo ad Oxford e forse a Parigi studiò Paolo? Il Momigliano non fa parola di Padova, e dice che da Venezia, dove attese alla «prima educazione religiosa e letteraria», il Nicoletti passò ad Oxford. Pure nel testamento, fatto il 7 giugno 1429, è detto che egli lasciava alla libreria degli Eremitani di Padova tutti i suoi libri «quia, ut ipsemet magister Paulus dixit, quod in iuventute sua, cum magno detrimento dicti conventus, habuit comoditatem omnium librorum librarie predicte dicti conventus Padue pro suo libito voluntatis et quosdam ex ipsis amisit: et hoc tam per viam retributionis, satisfactionis...., cum dictus magister Paulus in dicto conventu Paduano maiori tempore vite sue steterit, vixerit, DIDICERIT; et quicquid habet, quasi totum, ibi morando, acquisivit cum non parvo onere, expensis et gravamine ipsius conventus»(137). Dunque, certamente, egli studiò anche a Padova; quando? Immediatamente prima del 1408, quando fu ricevuto tra i promotori ai gradi accademici (esaminatori) di quello studio, di certo no: perchè non poteva studiare ancora da alunno in un convento di Eremitani chi, da Gregorio XII, poteva essere creato generale dell'Ordine. Quindi, prima di recarsi ad Oxford. E forse bisogna rinunziare agli studi di Venezia.

Il Momigliano poi avrebbe dovuto anche por mente a quel *maiori tempore vite sue*, del citato passo del testamento, in cui Paolo sarebbe vissuto (e deve quindi esser

fatto vivere dal biografo!) nel convento di Padova. A Padova, intanto, a insegnare nello stesso convento, si dovrebbe pensare che il Nicoletti tornasse da Parigi intorno al 1395; e vi restasse fino a quel *medio vite cursu* in cui, secondo il Barzizza, sarebbe stato elevato dal papa veneto Gregorio XII alla suprema dignità dell'ordine agostiniano, intorno al 1408: carica alla quale gli toccò ben presto di rinunziare, poichè nel 1409 documenti veneti ci dimostrano che egli era soltanto provinciale a Venezia. Forse s'era dovuto partire da Roma (o dov'altro risiedesse come generale) già nel giugno 1408 [1]), quando la Repubblica veneta, rottasi con Gregorio, richiamò i suoi ambasciatori. Noto pure che dalla domanda di Paolo al Doge e ai Dieci, di poter visitare i conventi della provincia (domanda già pubblicata dal Segarizzi e che il Momigliano riferirebbe a quello stesso periodo a cui appartengono i documenti del 1409, additati dal Piva, quando Paolo come provinciale fa condannare al carcere l'eremitano Simone d'Ancona, reo di aver predicato contro il Papa eletto dal Concilio di Pisa e accettato da Venezia, Alessandro V), risulta che Paolo — il quale da nove mesi stava a Venezia *ex precepto et commissione sue serenitatis* — era *devotus orator* del governo veneto. Oratore presso di chi? Ebbe il Nicoletti l' incarico di un'ambasceria, attinente molto probabilmente allo Scisma, nel 1409? O questo documento deve riferirsi piuttosto al 1413, e l' incarico, a cui vi s'allude, è tutt'uno con l'ambasceria, commessagli nel '13, al re di Polonia? — Il Momigliano, il quale non ha badato alla prima notizia, non è disposto a prestar fede alla seconda. «Ambasciatore di Polonia non fu di certo: figurarsi se i cronisti agostiniani avrebbero tralasciato di registrare il fatto e di menarne gran chiasso!» (p. 34). Ma il documento ufficiale, pubblicato dal Segarizzi, del 25 gennaio 1413, parla chiaro, e dei cronisti agostiniani c'è poco da fidarsi.

---

[1]) 12 giugno e non 16 maggio, come per una svista dice il M. p. 26. Cfr. PIVA, p. 441.

Tolte le note attinte, attraverso l' Herrera, dai registri dell'Ordine, l'Ossinger, come già il Torelli, si serve del Barzizza e amplifica quel che trova in questa prima biografia, alla quale esplicitamente, del resto, si riferisce (cfr. n. 102 a p. 112). Il Lanteri non ha altre fonti. Questo rapporto delle varie fonti doveva essere studiato di proposito dal Momigliano: il quale parla, p. es., di più antichi biografi di Paolo, di cui si sarebbe giovato M. A. Nicoletti (p. 113), di «carte di famiglia» che avrebbe anche sfruttate (p. 14). Ma quali possano essere questi più antichi biografi (oltre il Barzizza e il Da Cora, ai quali possiamo riferirci direttamente) non dice. Nè ci fa intendere che carte di famiglia potesse possedere il notaio Nicoletti del '500, visto che, se carte aveva Paolo, esse dovettero rimanere nel convento di Padova, dove questi morì, e a cui legò tutti i suoi libri, senza lasciare alla sorella Lucia altro che un vitalizio di 12 ducati all'anno.

A Padova dal 1410, quando il 13 luglio si laureò anche in medicina, e l'anno appresso di certo insegnava nello studio, in gara con Antonio da Urbino la logica (nei documenti anteriori comparisce come *professor theologie* [1]), fino al 1420 dovette far dimora il Nicoletti, benchè interrotta di quando in quando da qualche mese di assenza. Così il 6 giugno [2]) 1415 il Senato veneto doveva prendere un provvedimento contro di lui, *qui iam mensibus duobus non est Padue*. Dopo il '20 pochissimo tempo Paolo potè più passare a Padova: e senza la memoria dei molti anni passativi prima non si spiegherebbe l'accenno del testamento.

Ora lo stesso Barzizza nomina le città dove Paolo avrebbe insegnato teologia: «quantum vero sacre theologie sapientia floruerit testis est *Florentia, Perusium, Sene, Parma, Bononia* (et hec nostra Patavia)» (p. 145). Tutte queste peregrinazioni, dunque, vanno molto probabilmente collocate dopo il 1420, quando i Dieci esiliarono Paolo, relegandolo a Ravenna, senza ottenerne per altro l'obbedienza, come s'è detto, rispetto al confino. L' Herrera fornisce date precise. Per Siena il 19 ottobre 1420; per Bologna dal 14 marzo al 4 novembre 1424; e di lì sarebbe passato a Perugia. Dove pare sia stato professore tra il 1427 e il '28, forse dopo essere stato a Roma a difendere l'ortodossia di san Bernardino da Siena, recatovisi, sempre secondo l' Herrera, il 1.° agosto 1426. Di Firenze nessuna memoria precisa. Si ha pure dall' Herrera, che Paolo fu eletto provinciale di Ferrara, con elezione confermata dal generale il 15 maggio 1420. E da Ferrara sarebbe passato *cum uno socio* a Siena. Non mi sembra giusto, quindi, il tentativo del Momigliano di riferire la dimora a Ferrara all'ultimo biennio della vita di Paolo (p. 64): anche se si guarda alla coincidenza dell'accenno del Foscarini, che a Ferrara avrebbe conosciuto Paolo Veneto *quum philosophiae* (egli dice nella lettera pubblicata dall'Agostini) *in tenera aetate operam darem:* ed era nato nel 1409 (cfr. Rossi, p. 61). Nel 1428 il Foscarini non sarebbe stato più in età tanto tenera.

Si noti bensì che a Ferrara il Nicoletti si trovava pertanto prima ancora d'esser bandito da Venezia (8 agosto 1420), anzi prima che la sua causa cominciasse a esser trattata (10 luglio). Il 12 luglio infatti nel registro dei Dieci si scriveva: *quod* MITTI *debeat pro dicto magistro;* e il 17: *mittatur pro eo et audiatur.* Ma in realtà egli non dovè mai presentarsi. Infatti il 13 agosto si dà incarico al sottopriore del convento di Santo Stefano di Venezia, di comunicare la condanna a maestro Paolo; e il 4 settembre si legge la risposta di esso sottopriore: «habuisse ab ipso magistro Paulo litteras responsivas per quas scribit quod, licet sit insons de ei oppositis, tamen promptus est et dispositus obedire.... Sed quod petit duo: videlicet primo, elongationem termini ad eundum ad confinem sibi datum, ut possit interim esse cum suo generali et sibi consignare officium provincialatus; secundo, quod ei mittatur in scriptis condemnatio sua....». Donde risulta: 1.° che egli era lontano da Venezia; 2.° che realmente

[1]) Cfr. il doc. a p. 101. E questo confermerebbe la congettura del Tiraboschi, che il primo insegnamento di Paolo in Padova fosse nel Convento e non nello Studio.

[2]) Non 16 giugno. Cfr. il doc. a p. 103.

era allora provinciale; e, bisogna credere, a Ferrara. I Dieci consentirono l'*elongationem* chiesta da Paolo, fino a S. Luca (18 ottobre). E questa data s'accorda appuntino con l'altra dell' Herrera, del giorno in cui Paolo si sarebbe trovato, non a Ravenna, ma a Siena.

Il 16 giugno 1428 i Dieci accolgono un' istanza di Paolo che, ricordato il suo confino a Ravenna, e come « propter infirmitatem que eidem supravenit a dicta civitate Ravene receperit quia ibi nullo modo liberare potuisset » (e quando c'era stato?), e come quindi gli fosse stato raddoppiato il tempo del confino, chiedeva il condono del resto della pena, per poter tornare nel territorio veneto; e facevasi raccomandare dal Cardinale di Santacroce. Tornato nel Veneto, avrà atteso in Padova alle cure dell' insegnamento e del provincialato, onde venne anche una volta investito nel 1429: *proximis his diebus*, dice il Barzizza. Morì, come risulta dalla esatta lettura dell'epigrafe sepolcrale rintracciata dal Rossi e da un ricordo di Matteo da Rivalta, in un ms. della Marciana (sul quale già richiamammo altra volta l'attenzione [1]), il 15 giugno 1429.

Il Momigliano adorna il suo volume d'una bella riproduzione della miniatura del ms. di Matteo da Rivalta, rappresentante Paolo sulla Cattedra in atto di leggere, innanzi a cinque scolari; e aggiunge quante notizie si hanno circa l' iconografia del celebre agostiniano, completando così questa sua amorosa raccolta dei ricordi di Paolo, che nel corso del lavoro, cerca di ravvivare richiamando per accenni le idee filosofiche e religiose e le usanze accademiche del tempo. Un capitolo dedica alla storia della fama: dove particolarmente curiose sono le allusioni alla logica di Paolo e in genere alle sottigliezze terministiche, riscontrate nella poesia maccheronica. Ma nella seconda parte del suo lavoro, dove tratterà per disteso delle opere, e della quale ora non dà se non un saggio bibliografico, egli certamente non mancherà di riprendere e svolgere questa storia delle *Summulae* di Paolo. La quale non appartiene tanto alla storia della nostra filosofia, quanto piuttosto a quella della nostra cultura, quale era formata e alimentata nelle università. Intanto molto utile è il catalogo ragionato degli scritti del Nicoletti, con cui si chiude il volume, buon fondamento allo studio posteriore. Per questo catalogo il Momigliano ha potuto giovarsi con profitto dell'orazione del Barzizza. Ma in un punto mi pare si sia lasciata sfuggire l'attestazione preziosa di essa: e si tratta di un'opera, che ci riuscirebbe, se fosse ritrovata, di speciale interesse. Dopo aver accennato al rogo del Porcari, il Barzizza continua: « De cuius heresibus, non eius publica morte contentus, singularem in scriptis tradidit perscrutationem ne ullo unquam in tempore in ecclesia Dei pullulare possent. In qua ita apertam fidei veritatem ostendit, ut qui ea perlegerit ullo in loco dubitare minime potuerit » (p. 145). All'elenco degli *Scritti ascetici, apolegetici e polemica religiosa* bisogna dunque aggiungere uno *De haeresibus Francisci Porcarii perscrutatio* (o qualcosa di simile) che auguro al Momigliano di scoprire [1]).

(1908).

---

[1]) Cfr. citata recensione nella *Critica*, VI, 418.

[1]) In nota alcune piccole osservazioni. Nel catalogo del Barzizza p. 144 non leggerei, come il M.: « Declarant ejus amplissima volumina, logica, scilicet minor SUA, qua prima principia ita dilucidantur.... Deinde SUMMA illa MAJOR qua » etc.; ma: « .... amplissima volumina logica, scilicet minor SUMMA » etc. Ci dev'essere sul *sua* un segno d'abbreviazione, sfuggito al M. o al trascrittore del ms. da lui letto, che non sarà autografo. — A p. 139 non riesce ben chiara la ragione della confusione che sarebbe stata fatta tra l'Alvarotto, autore dell'orazione all' imperatore di Baviera, e l'autore dell'orazione funebre di Paolo Veneto. E poichè questa è conservata in tre mss., era desiderabile collazionare questi mss. — A p. 17 Egidio Colonna è detto con strano miscuglio di francese e italiano *Gilles di Roma*; e per un'altra distrazione si dice del medesimo: « Il grande favore con cui era stato accolto alla corte del Re d' Inghilterra.... il commento.... sul libro *De Anima* di Aristotele »; laddove il passo a cui si rimanda (pp. 98-9 n. 33) del *Coriolano* dice: « Praeclaris-

simum commentarium super libris *Posteriorum* cuius gratia rex Anglorum.... ». È ancora una distrazione *Gregorio XI*, invece di *XII*, nel titolo dell'orazione di Paolo pubblicata nell'App. I (p. 133), che non vedo perchè il M. intitoli *Preghiera ;* come anche « il giorno di S. Lucia *de mense octobris* » di p. 50, invece di giorno di S. Luca (18 ottobre), com'è nel documento a p. 111. — Che proprio il *De anima intellectiva* di Sigieri abbia ispirato il *De unitate intellectus* di S. Tommaso, pare al Mandonnet e anche al Bäumker : ma non è probabile, soprattutto per ragioni di cronologia, come ritengono il De Wulf e il Picavet, che ha scritto uno studio speciale sull'opuscolo tomistico.

IV.

La cronologia del *De anima* di C. Landino.

Il mio compianto maestro e collega Alessandro Paoli, erudito studioso del pensiero galileiano e della sua fortuna, nonchè delle idee filosofiche del Rinascimento, alle quali egli era giustamente convinto che quel pensiero andasse intimamente ricongiunto, pensò negli ultimi anni della sua vita di pubblicare dal Codice vaticano (Urbin. lat. 1370) [1]) i dialoghi di Cristoforo Landino *De anima ;* di cui tutti gli storici dell'umanesimo fiorentino e dell'Accademia platonica parlavano sulle tracce di quanto ne dice l'autore stesso nel suo *Commento* di Dante o dei pochi o brevi estratti, che ne aveva inseriti il Bandini nel suo *Specimen literaturae Florentinae saec. XV.*

Ma il Paoli, sorpreso dalla morte, non potè condurre a termine la stampa iniziata nel 1915 e continuata col

---

[1]) Proveniente (come il fondo urbinate più antico : cfr. C. Stornajolo, *Codd. Urbin. Latini*, t. I, pp. VIII-XI) dalla libreria di Federigo I da Montefeltro ; di cui possediamo l'*Inventario compilato nel sec. XV da Federigo Veterano* (pubbl. da Cesare Guasti nel *Giorn. st. Arch. tosc.*, 1863, vol. VII) : e qui (p. 54), al n. 249, è segnato : « Christoforus Landinus de Anima, ad illustrissimum principem Herculem Estensem Ferariae ducem ». Anche Vespasiano da Bisticci nella *Vita* del duca Federico (cui diede ordine tra il 1483 e l' 84 : cfr. Rossi in *Giorn. stor. lett. it.*, XX, 262) ricorda « tutte le opere di messer Cristofano da Prato Vecchio » nel catalogo di quella libreria, di cui scriveva : « Sono anni quattordici o più che cominciò [il Duca] a fare questa libraria » : *Vite*, ed. Frati, I, 300, 297.

mio aiuto fino a tutto il secondo libro [1]). Onde spettò a me di dar compimento al lavoro; come feci pubblicando dalla stessa riproduzione fotografica che il Paoli s'era procurata e che ora si conserva nella Biblioteca Universitaria di Pisa, il terzo ed ultimo libro; senza perciò tener conto degli estratti che del *De anima* fece Bartolomeo della Fonte (e si conservano nel Ricc. N. III, 27) nè dell'autografo mutilo e pieno di correzioni che è nel Ricc. K. IV, 24 (ora N. 417) [2]), di cui si servì il Bandini. Il cui riscontro, per altro, non credo avrebbe dato varianti di notabile interesse [3]).

Rimane ora da analizzare questo importante testo, indagandone le fonti, determinando l'uso che il Landino ne ha fatto, e il significato quindi che questi Dialoghi hanno nello svolgimento del Neoplatonismo fiorentino.

Io mi limiterò qui a fermarne la cronologia notando un errore del Bandini, che da lui è passato agli storici della letteratura del Quattrocento, quantunque non mancasse tra le pagine dei Dialoghi pubblicate dallo stesso Bandini il modo di accorgersene. Secondo il Bandini, i colloqui riferiti dal Landino sarebbero realmente accaduti, e sarebbero stati scritti da lui press'a poco nel tempo stesso in cui avrebbero avuto luogo. Dice il Bandini:

« Florentiam reversus A. MCCCCXLVI coepit (*sc.* Landinus) doctorum virorum laudes promereri, et magnae doctrinae scriptis apud omnes celebrari.... Egregiam hanc ac vividam animi sui indolem, progrediente aetate, magis

[1]) Negli *Annali delle Università toscane*, t. XXXIV (1915) e N. S. vol. I, fasc. 2 (1916). Il titolo *De nobilitate animae* etc. riportato dal Paoli a capo del primo libro, e quindi ripetuto a principio del secondo e ora del terzo, è quello indicato dal Bandini (*Specimen*, Firenze, 1748-51, e II, 181) proprio del ms. riccardiano. Ma il libro nel ms. vaticano, come nell'estense smarrito (cfr. pag. XI n. 2) e nelle citazioni dell'autore, s' intitola semplicemente *De anima*.

[2]) Secondo le indicazioni dello stesso BANDINI, *Specimen*, II, 181 e I, 140.

[3]) Il lib. III è negli stessi *Annali* 1917 N. S. vol. II, fasc. 3; preceduto da una mia prefazione che qui riproduco quasi interamente.

atque magis confirmavit pertinax Landini industria in persolvendis Graecorum Latinorumque philosophorum scriptis, quorum ut occurrentes in legendo difficultates facile fortiterque superaret, praeter adsiduam in eorum pervolutione diligentiam ac studium, Caroli etiam Marsuppini ac Paulli Mathematici praesertim ope plurimum utebatur. Atque ut eo magis intima doctrinarum sensa perciperet, adsidua se disceptatione solebat exercere. Hinc fuit, ut plures pulcherrimasque de pluribus rebus disputationes institueret, ex quibus principem quidem locum obtinet ea, quam de Anima cum memoratis sapientissimis viris in iuventute sua habuit [1]).

Disputa di cui egli considera senz'altro come documento storico i Dialoghi; dei quali avverte in una nota: « In adolescentia sua Dialogos hosce elucubrasse, patet ex responso quodam Caroli Marsuppini, cui, cum de anima dubium quoddam movisset, ita respondit [2]) Carolus: *Macte puer, nam etsi doctrina tibi abunde non adsit, non tamen qui haec dubitas ingenio cares* [3]).

E riprendendo quindi la sua narrazione biografica: « His igitur editis iuvenilis ingenii fructibus, aetatis quae anno XXXII [1456] viros ea tempestate doctissimos stupore defixit » [4]); giacchè nel 1456 furono scritte da Marsilio Ficino, per esortazione del Landino, le Istituzioni platoniche (o *Declarationes Platonicae philosophiae*) a lui dedicate.

E a queste indicazioni si attenne quell' indagatore acerrimo della letteratura platonizzante fiorentina che fu il Della Torre; il quale di certa *declamatiuncula* platonica del Ficino *De laudibus philosophiae*, dovuta leggere intorno al '55, scrive che forse fu udita anche dal Landino e « gli dovette singolarmente piacere, non tanto perchè egli era amico del padre di Marsilio, quanto perchè l' indirizzo filosofico che il giovane studente vi dimostrava, era

[1]) *Specimen*, I, 132-3.

[2]) Cfr. *De anima, liber secundus*, p. 10.

[3]) *Spec.*, I, 140.

[4]) I, 148.

precisamente quello di cui egli s'era già dimostrato seguace nei suoi dialoghi *de Anima*, composti tra il 1446 e il 1452 »[1]). Dove il *terminus a quo* è facile vedere come possa essere stato suggerito dal Bandini; e il secondo non può essere stato fissato se non pensando alla data della morte del Marsuppini, avvenuta il 24 aprile 1453, poichè, secondo il Bandini, bisognava pure che i dialoghi fossero stati scritti vivente il Marsuppini[2]).

Se il Della Torre avesse potuto leggere questi Dialoghi, certo al suo acume non sarebbe sfuggito che ciò che il Landino fa dire al Marsuppini nel terzo libro, prima e dopo del sogno, in cui immagina di essere stato incitato da Platone stesso (p. 60) a non differire ad altro tempo la esposizione degli argomenti in favore dell'immortalità dell'anima, non poteva essere scritto se non dopo la morte dello stesso Marsuppini: « Persuadebat autem mihi non solum hora diei, vergit enim iam ad occidentem sol, sed multo etiam magis adversa mea valitudo, ut hodiernae disputationi finem imponeremus ».

E non ci sarebbe voluto meno di Platone in persona a fargli compiere quest'altro sforzo. Sicchè, svegliatosi, « cum a stupore, quo per huiuscemodi visum correptus eram, me recepissem, statui illud minime contemnendum. Venit enim in mentem illud ex Homero: Καὶ γὰρ τόναρ ἐκ Δός ἐστιν. Itaque agamus hoc; nam qui scimus an talis nobis posthac occasio futura sit? Ego enim et antea sive quod corpus mihi non bene affectum esset, sive quodam animi praesagio ductus non procul a morte me esse iudicabam; postea vero quam mihi dormienti haec evenerunt, id omnino pro comperto habere videor. Sed haec Deus ipse, in cuius manu sumus, viderit; nam quemadmodum iniussu Dei ex vita migrare nefas impiumque

[1]) *Storia dell'Accademia platonica*, Firenze, 1902, p. 513.

[2]) Altri s'era limitato a restare nel vago, ripetendo dal Bandini che « in giovane età compose » il L. i suoi dialoghi: così il GASPARY, *Storia*, vol. II,[2] trad. Rossi, part. I, p. 161. Cfr. ROSSI, *Il Quattrocento*, p. 235, sebbene il R. sembri far dipendere il Landino dal Ficino, e quindi ammettere implicitamente la tardività dell'opera landiniana.

semper duxi, sic tanquam e custodia evocatus si non laeto, nam nondum tantum mihi arrogo, aequo tamen animo discedam ».

Dai quali passi mi pare risulti evidente che i tre giorni della Pasqua, in cui il Landino immagina avvenuti i tre dialoghi, siano quelli della pasqua 1453, che cadde il 1.° aprile, e però degli ultimi della vita dell'Aretino; e che il Landino scriveva quando il suo venerato amico e maestro era già morto. E come di persona già morta si parla del Marsuppini nel brano stesso della dedica messo in luce dal Bandini[1]); dove il Landino racconta che il primo giorno di Pasqua si recò a casa dell'Aretino: « illumque ociosum, quod raro propter publicas occupationes evenire SOLEBAT, offendi ». E poco prima ha detto: « Sed nos ad ea quae proposita sunt revertamur, virumque ipsum, quem nostra aetas doctrina ac sapientia excellentissima VIDIT, iam audivimus ».

Ma anche da un altro documento, anch'esso pubblicato dal Bandini[2]), poteva facilmente desumersi che anche qualche tempo dopo la morte del Marsuppini i Dialoghi ancora non erano stati scritti. È una lettera scritta dal Landino a Pietro dei Medici, poco dopo che il Marsuppini aveva cessato di vivere, per difendersi dall'accusa, di chi andava dicendo ch'egli sparlasse dell'illustre defunto. E il Landino dapprima dimostra che egli non aveva se non motivi di pia gratitudine verso di Carlo:

« Cur, quaeso, odissem? primo, praeceptorem meum? deinde, quod plurimum est, multis in rebus fautorem auxiliatoremque? quo ego duce ad hoc quidquid est in me eruditionis perveni? qui quum illum quadriennio diversis temporibus publice audivissem, his tamen duobus suae vitae extremis[3]) ea me benivolentia complexus

[1]) *Specimen*, I, 45.

[2]) *Cat. codd. lat. Bibl. Med. Laur.*, III, 616 ss.

[3]) La lettera quindi parrebbe scritta nell'anno stesso della morte del Marsuppini (1453). Altro dato cronologico della stessa lettera è che Cosimo il vecchio era vivente (cuius memoria.... apud te patremque tuum valet semperque valebit: col. 616), e che

erat, ut quum sibi iam familiarissimus effectus singulis paene diebus ad illum domum accederem, semper aut fideliter aliquid et amice admonendo, aut acute disputando me doctiorem dimittebat? Atque hoc in loco vereor quam in partem accepturus sis, et ne forte aucupandae apud te benivolentiae caussa, potius quam ex vero haec a me scribi existimes. Sed plane dicam quod falsum minime est. Pollicitus est sanctissimus atque humanissimus ille vir, neque roganti, neque petenti mihi quum et Bertuldus Corsinus affinis suus una secum nonnullique familiares interessent; pollicitus est, inquam, se annixe operam daturum, ut quantum in se esset, mihi lectio publica mandaretur; periucundum enim sibi fore dicebat si quum ipse, tamquam exauctoratus iam miles ac omni munere defunctus, se quieti tradidisset, aliquis tamen ex suorum alumnorum industria ad se esset honos redundaturus ».

Poi passa ad accennare le testimonianze ch'egli può arrecare de' suoi sentimenti verso la memoria del Marsuppini: « Illud tamen testimonio eorum omnium quibuscum vivo affirmare possum, laudes huius viri, quae multae ac illustres sunt, nunquam obticuisse; neque deinceps illius unquam meminisse pigebit, dum memor ipse mei, dum spiritus hos reget artus; quin etiam ut quoad ingeniolo meo efficere possem, tanti viri memoriae inservirem, Eulogium in eius funere descripsi; quae quidem carmina iampridem ad te misissem, si illa tuo iudicio tuisque auribus digna existimassem; neque etiam hoc tempore ideo misi, quod aliquam ex illorum elegantia, quae vel nulla est, vel omnino tenuis est, mihi gloriolam vendicarem, sed ut meum erga illum immortalem amorem tibi testificaret ».

---

poi il Landino non avesse ancora ottenuto la cattedra dello Studio, che vennegli conferita nel '57 (GHERARDI, *Statuti*, p. 467), apparisce e dal modo in cui qui appresso accenna al desiderio del Marsuppini, che egli succedesse al suo maestro nell' insegnamento, e dal modo in cui, sulla fine della lettera, si raccomanda a Pietro per avere un qualche collocamento.

E aggiunge infatti questo *Eulogium*; [1]) ma dei Dialoghi, che sarebbero stati ben altro documento dell'alta stima da lui professata al Marsuppini, *ne verbum quidem*. Non solo, dunque, non erano scritti, ma nè pur concepiti.

Lo stesso Bandini poi aveva pubblicato, nel libro stesso in cui parla dei Dialoghi, un brano della dedica premessavi: brano che è meraviglia non fermasse la sua attenzione quando volle fissare la data dell'opera: poichè già da quel brano essa appariva dedicata al duca estense Ercole I, successo a Borso nell'agosto del 1471; e non poteva quindi essere stata scritta prima del 1472 [2]). E che sia da riferirsi appunto a questo anno, credo possa con sicurezza argomentarsi da un accenno cronologico occorrente nella parte della stessa dedica rimasta ignota al Bandini, perchè mancante nel codice Riccardiano, e ora per la prima volta pubblicata. Dove l'autore, riandando la vita di Ercole, ricorda come recente il più famoso fatto d'arme di lui, ossia l'aiuto saputo dare a Bartolomeo Colleoni nella giornata della Molinella, il 23 luglio 1467, senza insistervi, com'è naturale poichè in quella battaglia Ercole era stato contro la sua Firenze; [3]) e giunge fino al momento della vita di Ercole, quando questi con l'aiuto di Venezia, col favore de' suoi e con l'energia

---

[1]) Pubblicato dal BANDINI nello *Specimen*, I, 83.

[2]) Le prima volta che l'opera landiniana si trova registrata nei cataloghi della libreria di Ercole I, è in un *Inventario di guardaroba* del 1494: « Un libro in charta bona di bona littera coperto di raso verde cum quattro azuli di arzento et due rosete chiamato Chrest. Landini de anima ». Ritrovasi al n. 87 del catalogo del 1495: « Christofano Landino de anima coperto de raso verde in latino »: GIULIO BERTONI, *La Biblioteca Estense e la coltura ferrarese ai tempi di Ercole I* (1471-1505), Torino, Loescher, 1903, pp. 51, 238. Ma questo codice, come gentilmente mi comunica il bibliotecario dott. Domenico Fava, non è tra i pochi mss. dei cataloghi quattrocenteschi superstiti nella R. Biblioteca Estense.

[3]) « Quid nuper quicumque rem bellicam norunt de te senserint, cum tu in agro Bononiensi copias tuas florentissimas cum Bartholomaei castris coniunxisses minime referam: notum enim omnibus est » (p. 4).

e la rapidità onde, appena spirato Borso, egli tornò in Ferrara, riuscì a sventare ogni tentativo del pretendente Niccolò di Lionello, e insediarsi al potere: « Nuper vero, cum post obitum Borsii ducis imperium recuperandum decreveris, qua mente, immortalis Deus, quo animo aggressus es! Erat enim et ad consultandum propter multorum iam imminentes insidias et clandestinas factiones ea, quae consilii inimicissima esse solet, celeritas summa adhibenda et ad agendum propter magnitudinem rei et adversariorum opes ingens animus praestandus. Quo quidem tempore cum plures iidemque potentissimi [1]) imperium istud vi atque armis alio transferre niterentur, tu, summa celeritate [2]) obviam eundo, te ex omni periculo eripuisti et rem iam labantem penitus constabilisti ».

L' insediamento di Ercole nel ducato di Ferrara era dunque molto recente: e il potersi ricordare pur come recente un fatto del '67 dimostra che non è possibile spingersi di troppo più innanzi del '71, quando l'umanista fiorentino co' suoi Dialoghi potè pensare di aggiungersi alla folta schiera di scrittori ed artisti che sotto Ercole continuarono ed accrebbero le splendide tradizioni di cultura, onde rifulse la corte degli Estensi nel Rinascimento [3]). E non come opera giovanile poteva quindi citare nel 1480 questi Dialoghi nel *Commento* [4]) alla Commedia, anzi come opera della più dotta maturità, e di cui egli potesse andare tuttavia orgoglioso.

---

[1]) Il marchese di Mantova, Federico Gonzaga, zio di Niccolò, e il Duca di Milano, che alla morte di Borso si preparavano entrambi a intervenire con le armi in favore di esso Niccolò. Vedi Antonio Cappelli, *Niccolò di Lionello d' Este*, in « Atti e mem. della R. Dep. di St. p, per le prov. moden. e parmensi », vol. V (1870), p. 419.

[2]) Cfr. Cappelli, p. 420.

[3]) Per la ricca fioritura degli studi e delle arti sotto Ercole I v. Bertoni, *o. c.*, e A. Venturi, *L'arte ferrarese nel periodo d' Ercole I*, in « Atti e mem. della R. Dep. di st. p. per le Romagne », s. 3ª, vol. VI (1888), p. 91 ss., 350 ss.

[4]) « Nè allegai miei libri perchè sia sì arrogante che mi preponghi agli altri; ma perchè in quegli sono raccolte molte cose,

le quali non si truovano altrove insieme, perchè congiunsi la platonica con la aristotelica e stoica disciplina; e quelle ho sottomesse alla cristiana verità; e, narrando, l' ho tratte dalle spinose argomentazioni di dialettica, e fattole perspicue e aperte con oratorio stile, in forma che non solamente gli uomini esercitati in filosofia, ma ancora e civili, pure che abbino alcuna cognizione di lettere facilmente l'entendono »: *Comento* di C. L. *fiorentino sopra la Comedia di Dante*, Firenze, per Nicholò di Lorenzo della Magna, M . CCCC . LXXXI, c. 61. Per la data del *Commento*, vedi M. Barbi, *Dante nel Cinquecento*, Pisa, 1890, (negli « Ann. della R. Scuola Norm. Superiore »), pp. 152-3.

V.

Leone Ebreo e Spinoza[1].

Che tra le fonti dello spinozismo fossero proprio dimenticati, come dice il Solmi, i *Dialoghi d'amore* scritti da Leone (Giuda) Abarbanel, chiamato comunemente Leone Ebreo, tra il 1502 e il 1505 e pubblicati postumi nel 1535, non si può veramente affermare; perchè, a tralasciare parecchi storici meno recenti, che già asserirono chi più chi meno esplicitamente l'influsso esercitato da cotesta opera sullo Spinoza, l'autore dell'ultima monografia che si è scritta sul grande pensatore olandese, il Couchoud, non solo aveva a più riprese insistito sull'importanza della lettura dei *Dialoghi* nella formazione della mente dello Spinoza, cominciando ad accennarvi nella stessa prefazione della sua opera e rilevando a volta a volta gli elementi derivati probabilmente da Leone nello spinozismo[2]), ma aveva anche additato quello che al Solmi pare «un fondamento di fatto» sul quale ora può essere risoluto il problema delle relazioni tra i due filosofi (p. 6): che cioè lo Spinoza possedeva dei *Dialoghi* una traduzione spagnuola[3]), secondo apparisce dall'inventario della libreria di Spinoza pubblicato nel 1889 all'Aja dal van Roojen, e ristampato dal Freudenthal

[1]) Edmondo Solmi, *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo. Modena, Vincenzi, 1903.

[2]) *B. Spinoza*, Paris, Alcan, 1902, p. IX, 7, 10, 51, 268, 301.

[3]) Couchoud, p. 7.

tra le fonti e i documenti per la biografia di Spinoza nel 1899.

Il Solmi accenna in nota che il Couchoud «ha fatto parola di Leone Ebreo....», «ma», aggiunge, «superficialmente». Il che non è esatto, nè equo. Verissimo è che nessuno mai aveva fatto uno studio così minuto, così accurato, come questo, a cui mi riferisco, dell'amico Solmi. Il quale ha frugato i dialoghi di Leone e tutti gli scritti di Spinoza periodo per periodo, frase per frase, per notarne tutte le più fuggevoli somiglianze, le più riposte analogie, e documentare quindi nel modo più scrupoloso quali siano gli elementi passati in Spinoza dal libro di Leone. Per questo verso egli ci ha dato un'eccellente monografia, un'indagine di cui non si potrebbe immaginare la più compiuta, per pienezza d'informazioni bibliografiche, per accertamento dei particolari, per lo studio amorevole e insistente posto nell'esame e nell'intendimento dei rapporti, e in tutto che potesse conferire a illuminare il soggetto della ricerca. Nè il Solmi si è limitato a guardare Leone e Spinoza: ma si è richiamato spesso a Bruno per quei punti in cui è parso che il Nolano avesse influito sul pensiero dello Spinoza, ed è invece da dire, forse, che l'uno e l'altro attingessero a Leone[1]). Nè ha lasciato occasione per additare ogni volta le probabili fonti dello stesso Leone: Platone, per lo più, o i neoplatonici, antichi o moderni, e Maimonide e la Cabbala.

Di Leone stesso il Solmi ha raccolte con molta diligenza e acutamente vagliate le scarse e incerte notizie che ci rimangono della sua vita travagliata, trascorsa da ragazzo a Lisbona, dove nacque nel 1465, poi a To-

[1]) Io non credo dubbio che il Bruno abbia letto i *Dialoghi d'Amore* così noti nel sec. XVI in Italia e tante volte ristampati. Ma arrischiata è l'ipotesi del Tocco, per cui si verrebbe a possedere il documento dell'ammirazione del Bruno per questo scrittore. Vedi il suo art. *Di un nuovo doc. su G. Bruno*, in «N. Antol.», dell'1 settembre 1903, pp. 90-2. Quella ipotesi infatti è stata poi dimostrata priva di fondamento: cfr. V. Spampanato, *Vita di G. Bruno*, p. 646, n. 2.

ledo, dove il padre si rifugiò nel 1483, fuggendo le persecuzioni mossegli per un processo di tradimento, in cui venne coinvolto; e dal 1492, dopo la espulsione degli Ebrei dalla Castiglia, ordinata da Ferdinando e Isabella, in Italia dove esercitò la medicina e attese agli studi di filosofia: a Napoli, a Genova, a Venezia, poi di nuovo a Napoli [1]), e un'altra volta a Venezia; finchè dopo il 1520, quando pubblicò le sue *Elegie ebraiche*, se ne perde ogni traccia. Ed era morto, forse da qualche anno, quando l'amico Mariano Lenzi, nel 1535, dava alla luce in Roma, per le stampe del Blado, i suoi *Dialoghi d'Amore* traendoli «fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti».

Era rimasto israelita fino alla morte? La questione è stata dibattuta tra i biografi e si continua a dibattere dallo stesso Solmi per non essersi badato al frontespizio dell'edizione principe dei *Dialoghi*, che forse sarebbe bastato a non lasciarla sorgere. Il Delitzsch, che nel 1840 scrisse un articolo su Leone, leggendo il frontespizio del libro nella terza edizione italiana: *Dialoghi di Amore composti per Leone medico di natione hebreo et di poi fatto cristiano* (Aldus, MDXLV) accettò senz'altro questa notizia della conversione dell'autore. Lo Zimmels, che nel 1886 pubblicò una ragguardevole dissertazione su Leone Ebreo (cui più tardi fece seguire talune aggiunte), tenne quella notizia per una favola dell'editore M. Lenzi, notando come nell'opera sua l'autore si dimostri il più rigido israelita. Ludwig Stein nel 1890 in una recensione dell'opuscolo dello Zimmels [2]) non accettò quest'osservazione, perchè dopo il 1520 non si sa più nulla dell'Abarbanel, nè vale più ricorrere ai suoi scritti; e d'altra parte non è credibile che l'editore Lenzi, nel '35, a così breve distanza dalla morte di Leone, potesse aggiungere

[1]) [Un privilegio del 28 dicembre 1520, di Carlo V agli ebrei di Napoli, dichiara il «maestre Leon Abravanel medico y su casa y todos los que son comprendidos en su guiage que tiene particular» siano esenti da ogni tributo: B. Croce, *Un doc. su L. Ebreo*, nella «Critica», XII, 239-40].

[2]) *Arch. f. Gesch. d. Philos.* III, 109.

al titolo le parole «di poi fatto Cristiano» se fosse stata una bugia, dovendo pur temere che i parenti di Leone che si occupavano di letteratura avrebbero protestato contro un tale inganno. Il Tocco invece, attingendo in certi suoi cenni su Leone dallo stesso Zimmels, lo ha dato con sicurezza per «ebreo, checchè ne dica l'editore dei dialoghi»; cioè il Lenzi, la cui edizione il Tocco tenne presente, riferendone anche una pagina [1]). Lo stesso Solmi, benchè conosca (lo dice lui stesso [2]), l'edizione del 1535, pone la questione scrivendo [3]): «La prima edizione dei *Dial. di Am.* porta nel titolo *Leone medico di natione hebreo et di poi fatto cristiano* (1535). Questo medesimo titolo ricompare nella edizione del 1545. Nelle altre edizioni precedenti e seguenti manca la designazione *et di poi fatto cristiano*». Ma la verità è che l'edizione principe, ossia quella curata dall'amico dell'Abarbanel, M. Lenzi, quegli che, se mai, sarebbe stato in grado di darci l'importante notizia, reca questo semplicissimo titolo: *Dialogi d'Amore di mae—stro Leone medi—co Hebreo* [4]); e nient'altro. Il Solmi sospetta che l'aggiunta possa essere stata «un ripiego per ottenere il *publicetur* dai censori romani». E un ripiego fu certamente, se non comparisce nell'edizione principe, e nè anche nella seconda del 1541, veduta dal Solmi; ma per i censori di Venezia, del 1545, non per i censori romani di dieci anni prima. E lo dimostra, se c'è bisogno d'altra dimostrazione, l'edizione successiva del 1549 fatta dai figli di Aldo, il cui frontespizio non riproduce quello dell'edizione principe, ma appunto quello dell'edizione 1545, liberato bensì dalla magagna: *Dialoghi di Amore composti per Leone medico hebreo;* e nient'altro. Dopo soli quattro anni gli stessi editori non avrebbero ritolta l'ag-

[1]) Art. cit., p. 90.

[2]) Pag. 6 *n.*

[3]) Pag. 27 *n.*

[4]) In fondo al vol.: Stampata in Roma per Antonio Blado d'Assola—Del M D.XXXV. — I tre dialoghi hanno in quest'edizione numerazione separata.

giunta del 1545, se questa fosse stata suggerita da una seria ragione di fatto. E chi sa che la correzione del 1549 non sia dovuta a una protesta come quella che lo Stein avrebbe voluta contro l'innocentissimo Mariano da lui decapitato [1]!

E non solo di Leone, ma anche dello Spinoza il Solmi ritesse, benchè per sommi capi, la biografia, rappresentandone al vivo le abitudini, la casa, il costume, il carattere, per mostrare come nella vita e nella tempra dell'animo il filosofo olandese somigli poco al portoghese, da cui pur tanto derivò nel suo pensiero.

Giacchè il Solmi è proprio persuaso che le derivazioni, consapevoli o no, siano numerose e importantissime. Certo i raffronti di concetti, di passi, di semplici frasi, che egli istituisce, sono numerosissimi. Ma, per dir la verità, non danno tutti quella convinzione che egli ne ha ricavata. E già si sa quanto delicata sia questa ricerca delle fonti, così pei filosofi come pei poeti, non essendovi nulla più facile del trovare espressioni simili in due scrittori, e nulla più difficile del determinare se queste espressioni non assumano in ciascuno di essi un valore diverso. Poi, a furia di confrontare, si finisce col vedere rapporti tra forme e concetti i più disparati, ovvero così ovvii, o almeno così comuni, da non potersene tirare nessuna conseguenza per le attinenze speciali dei due scrittori presi in esame. Anche il Solmi, di solito così misurato, così guardingo e discreto, è andato oltre il segno. E non tutte le sue conclusioni sono accettabili. Adduco qualche esempio.

---

[1]) Sono bensì anche nell'edizione principe (dial. III, p. 73 *b*) le parole sospettate dal Solmi (p. 27) come un'interpolazione del l'editore nella frase: « Coloro che 'l desiano [di mai non morire] non credeno interamente che sia impossibile, et hanno inteso per le historie legali, che Enoc, et Elia, *et ancor santo Giovanni Evangelista* sono immortali in corpo, et anima ». E questa sarà un' interpolazione di Mariano. A ciò mi persuade non tanto l'osservazione grammaticale addotta dal Solmi; nè il ricordo, per se stesso, di S. Giovanni, che potrebbe riferirsi a quelli che desiano di mai non morire: ma il trovarsi ciò nelle *historie* LEGALI.

Una delle prime « analogie », su cui l'autore richiama l'attenzione (p. 3), dovrebbe essere tra i due luoghi seguenti di Leone e di Spinoza:

Tutte le cose che dilettano i nostri sentimenti materiali di sua natura, quando son possedute, più presto sono abborrite che amate.... perchè quel che ha fame o sete, di poi ch'è satio, non desidera più il mangiare, nè il bevere, anzi gli viene in fastidio, e così interviene in l'altre cose che materialmente dilettano (Dial. I, p. 2ª e 9ª, ed. 1535).

Quod ad libidinem, ea adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret; quo maxime impeditur, ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, qua, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat » (*De intell. emend.*, ed. van Vloten e Land, p. 3).

Ora il pensiero dei due scrittori qui è diverso: l'uno vuol dimostrare che dei beni sensibili l'amore cessa col desiderio: ciò che non si desidera più, se non è l'« onesto » nè il « profittevole », finisce di essere amato, perchè nasce la sazietà. Lo Spinoza invece vuol dimostrare che quelli che gli uomini stimano beni supremi, la ricchezza, l'onore, il piacere, distraggono la mente *ut minime possit de alio aliquo bono cogitare*; e la *tristitia* da lui indicata come conseguenza del godimento, è turbamento e indebolimento dello spirito, non è il « fastidio » di Leone, non è l'*amari aliquid* di Lucrezio e di Epicuro che sorge *medio de fonte leporum*.

A p. 20 il Solmi riferisce queste due proposizioni di Leone: « Quello che conosce la causa, conoscer deve l'effetto ». « La cognizione comune si deve anteporre alla più particolare » e soggiunge: « È l'assioma fondamentale dello Spinoza: *Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eamdem involvit* « (*Eth.*, I, ax. 4). Lasciamo stare che la seconda delle due proposizioni della fonte non accenna punto all' idea di causa; ma anche la prima si può forse ragguagliare all'assioma spinoziano? Quella definisce la vera cognizione della causa, questo dell'effetto: quella richiama alla nozione aristotelica della

causa efficiente, questo esprime il bisogno della scienza moderna del *nosse per caussas*.

E per dir la verità, in tutto il § 2 dei *Presupposti gnoseologici*, a parte le differenze, anzi le antitesi, che lo stesso Solmi pone in rilievo tra i due filosofi, io non so scorgere tra loro nessun tratto di rassomiglianza malgrado i ravvicinamenti che vi sono pur fatti. Quando l'Abarbanel dice che nulla conosciamo che non si trovi già in essere, perchè la nostra mente è uno specchio della realtà, e ne deduce che quel che è nella mente, dev'esser anche di fuori realmente, in potenza almeno se non in atto, non dice nulla che accenni alla profonda teoria del parallelismo delle idee e delle cose, che in Spinoza si fonda nella dualità degli attributi dell'unica sostanza. Nei gradi della cognizione Leone distingue la cognizione empirica e l'intuitiva; Spinoza, tornando alle fonti primitive del neoplatonismo, nell'*Etica* parla di tre generi progressivi di cognizione, e se chiama quella del terzo genere *scientia intuitiva*, o *visio intellectualis*, come Leone aveva chiamata la sua cognizione perfetta *cognizione intuitiva* e *pura intellettual visione*, bisogna pur ricordarsi che nomi siffatti l'unione dell'intelletto con Dio aveva già ricevuti prima di Leone nei mistici medievali, anzi in Plotino stesso. Così la tendenza al panteismo, innanzi al quale si arresta Philone nei *Dialoghi d'Amore*, non significa nulla in Leone Ebreo, perchè era la tendenza di tutto questo indirizzo; e fuori dei *Dialoghi* lo Spinoza potè attingere ben altre ispirazioni.

In quanto al *Panteismo intellettualistico* del successivo paragrafo è vero che nello scolio alla Prop. VII della seconda parte dell'*Etica* lo Spinoza dove dice: « modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa, quod *quidam Hebraeorum* quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse » — può avere accennato anche a Leone che nel terzo dialogo (p. 122 *b*, ed. 1535) rifacendosi dalla teoria aristotelica, « che l'essentia divina non sia altro,

che somma sapientia et intelletto », soggiunge che ella, « essendo purissima et simplicissima unità, produce l'unico universo con tutte le sue parti ordinate ne l'unione del tutto, et così come il produce il conosce tutto, et tutte le sue parti, e parti de le parti, in una simplicissima cognitione, cioè conoscendo se stesso.... ; e in lui è il medesimo, il conoscente e il conosciuto, il sapiente e la sapientia, l'intelligente e l'intelletto e la cosa intesa da lui ». Ma bisogna pur notare che un tale accenno in Spinoza non è se non una reminiscenza di qualche cosa che egli ha letto di analogo alla conclusione cui ora perviene dal principio suo: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*, ossia dal principio del parallelismo, che non c'è in Leone, chiuso nella intuizione puramente monistica dell'idealismo neoplatonico. Per costui, come già nota il Solmi, l'identità è tra Dio intelletto e la cosa intesa, ossia tra Dio e le idee, non tra Dio e la natura (Deus sive natura), tra la *substantia cogitans* e la *extensa*. Sì, dice il Solmi: ma « questa specie di panteismo intellettualistico di Leone Ebreo, che non era stato messo in chiaro in Maimonide nè in Ezdra, è un momento essenziale nello sviluppo di quella teoria del Dio-Natura, che si compì nello Spinoza » (p. 38). — Il che non mi par vero per la semplicissima ragione che un panteismo intellettualistico non è un panteismo, appunto perchè intellettualistico. E l'altra proposizione, citata dallo stesso Solmi (p. 43), in cui Leone dà come la conseguenza della dottrina, « non è dunque strano appropriare la divinità alla *idea* delle cose », dice chiaramente fin dove pervenisse questo panteismo, e quanto rimanesse addietro al principio spinoziano dell'unità della sostanza.

Passiamo al paragrafo che s'intitola: *Amor* e *conatus*. Qui io non riesco a vedere come l'amore universale di Leone Ebreo possa raccostarsi al *conatus* che, per l'efficacia forse della filosofia dell'Hobbes (come ricorda anche il Solmi [1]) di-

[1]) Pag. 47.

venta in Spinoza essenza dell'uomo. Che anzi mi pare di scorgere in questa parte dello studio del Solmi un equivoco non lieve. Leone, è vero, da buon neoplatonico, ammette l'animazione di tutte le cose; ma dal suo animismo a quello di Spinoza che attribuisce *sensum quendam omnibus rebus pro gradibus existendi* c'è una bella differenza. L'anima delle cose di cui parla Leone è l'anima del mondo plotiniana; e se l'anima del mondo prepara senza dubbio l'animismo proprio della dottrina spinoziana del parallelismo, la fonte risale a Plotino. Pel quale, come per Leone, sente la natura, egli dice; ma non sente ogni corpo. Ed è assolutamente inesatto, interpretando il luogo riferito a p. 49 in cui si parla della *cognizione del primo Creator, infusa nell'anima del mondo e nell'universal natura delle cose inferiori*, affermare che «qui Leone Ebreo, con maggior arditezza del Bruno, ammette che le cose insensibili (?) e le piante hanno un'oscura percezione del pensiero divino, e partecipano della sua intelligenza». — Inesatta egualmente è la citazione [1]) che dovrebbe dimostrare la primordialità dell'amore, secondo Leone, e quindi la sua analogia col *conatus* spinoziano. «Come può amare chi non conosce?» domanderebbe, secondo l'autore, Sofia a Filone, sentendolo parlare dell'amore proprio delle cose morte. E Filone risponderebbe: «Anzi conosce perchè ama et odia». Il testo invece al luogo citato dall'autore (p. 178, ed. 1545: cfr. ed. 1535, p. 62 *b*) dice:

So. Pur m' hai mostrato che ancora loro [gli elementi, le pietre e metalli] hanno amore e desiderio naturale. Phi. Sì, ma solamente a quel grado di perfettione a loro connaturale: come il grave al centro, et il lieve alla circunferentia, et il ferro a la propinquata calamita. So. E niente di manco [2]) non hanno cognitione. Phi. Già t' ho detto che la cognitione de la natura generante, gli serve [3]) a dirizzarli nelle sue

[1]) Pag. 50.
[2]) Ediz. 1545: *nientedimeno.*
[3]) Ediz. 1545: *serve loro.* Non sempre questa edizione al-

perfettioni naturali, senza altra propria cognitione; onde l'amore e desiderio loro non è intellettivo nè sensitivo, ma solamente naturale, cioè dirizato dalla natura, non da se stesso; e così le piante che sono le manco perfette de li vivi, mancando de la bellezza grandemente, perchè non la conoscono, non desiderano di quella se non quel poco che appartiene a la sua perfetione naturale, et gli animali sensitivi a chi molto più de la bellezza manca che a gli uomini rationali.... ecc.

Dunque: niente primitività di amore; perchè nelle stesse cose inorganiche esso presuppone quella cognizione che è propria della natura generante; niente sensibilità universale; ma tendenza naturale nelle pietre, e nelle stesse piante, secondo l' indirizzo dato loro dalla natura generante, *senso* negli animali, e *ragione* negli uomini.

Per conchiudere: i paragrafi più notevoli per reali attinenze dimostrate tra l'Abarbanel e lo Spinoza sono il primo, il quinto e il sesto: perchè nel primo si rintracciano i punti di contatto innegabili, e già accennati dal Couchoud, fra i *Dialoghi di Amore* e il più antico scritto dello Spinoza, *Korte Verhandeling* (Breve trattato), contenente appunto due dialoghi, uno dei quali *fra l'Amore, il Desiderio, la Ragione e la Conoscenza:* opera del resto di non grande interesse per la conoscenza delle dottrine fondamentali dello Spinoza. Quivi si dimostra chiaramente come questi abbia preso da Leone il concetto e il termine del suo *Amor Dei intellectualis;* e come i due pensatori israeliti sieno d'accordo anche nella dottrina — intimamente legata con quella dell'amore intellettuale di Dio — dell'amore di Dio verso se stesso nelle sue creature. L'analisi accurata di questi rapporti è un serio contributo alla già ricca letteratura sulle fonti dello spinozismo, nonchè a quella, pur-

dina corregge bene l'ediz. principe, dov'erano già incorsi molti errori. Così il «*razzo* dell' infinita chiarezza di Dio» citato dal Solmi (p. 35) secondo l'aldina (p. 17), non è della ediz. principe (dial. I, p. 18) se non un semplice *razo* = raggio).

troppo non altrettanto ricca, della nostra filosofia della Rinascenza; giacchè se Giuda Abarbanel nacque in Portogallo e passò nella penisola iberica la sua giovinezza, non era ancora trentenne quando giunse in Italia; e in italiano scrisse i suoi *Dialoghi* (ai quali spetta un posto cospicuo nella nostra letteratura) perchè in Italia egli trovò quell'ambiente di vivace cultura filosofica e quel neoplatonismo, in cui si maturò il suo pensiero.

(1904).

VI.

Religione e virtù in Machiavelli.[1])

Con gli studi del prof. Francesco Ercole cominciamo ad avere un saggio di ricerca metodica, analitica, accurata dei concetti fondamentali della politica del Machiavelli. Il prof. Ercole ha una competenza speciale nella storia del diritto italiano nel Rinascimento; e sarà fortuna se a questo primo saggio terrà dietro quello studio completo che egli ci ha promesso, dove sarebbe esaminata e discussa la concezione politica del Machiavelli « in ogni suo aspetto e rapporto ». Il suo lavoro gioverà a sottrarre il nome del Machiavelli alle solite generalità inconcludenti, in cui gli studiosi, sopra tutto in Italia, hanno sempre stucchevolmente insistito, senza risolversi mai a tentare una ricostruzione precisa del sistema, nei suoi particolari e nella logica del suo organismo; e avvierà gli studi indispensabili all'esatta valutazione storica del machiavellismo, intorno al suo concreto contenuto e alle sue attinenze storiche.

In queste due memorie strettamente congiunte tra loro, poichè la seconda conferma e illustra i risultati della prima, studiando l'una e l'altra la stessa natura dell'organismo politico, ora dall'aspetto fisiologico, per dir così, e ora da quello patologico, l' Ercole ci ha messo innanzi tutta la struttura dello Stato, quale fu vagheggiato dal

---

[1]) *Lo « Stato » nel pensiero di N. Machiavelli*: Studii: I. *Lo Stato « bene ordinato » o « libero »*; II. *Lo Stato « corrotto »*. — Estr. dagli « Studi economico-giuridici della R. Università di Cagliari », voll. VIII e IX, 1916 e 1917.

Machiavelli, con tanta nettezza di linee e solidità di costruzione, quanta forse non se n'era mai veduta negli stessi scritti del Segretario fiorentino, troppo per l'innanzi studiato nei singoli suoi scritti separatamente considerati, nessuno dei quali ci dà tutto il suo pensiero, e mai sottoposti a quel minuto lavoro di analisi, confronto e quindi vera e propria ricostruzione, che l'Ercole invece ha compiuto egregiamente. Di guisa che la sua esposizione, copiosamente documentata nelle note perpetue che l'accompagnano, ci presenta un Machiavelli chiaro, logico, sistematico, luminoso di una luce che si diffonde egualmente in tutte le parti e quasi in tutti gli angoli del suo pensiero: che è, esattamente determinato, il Machiavelli, che, nel maggior lavoro promessoci, il prof. Ercole vorrà spiegarci e metterci in grado di giudicare nel momento storico, a cui appartiene.

Giacchè s'intende che non tutto ancora s'è fatto finchè noi possiamo dire soltanto che cosa il Machiavelli pensò, come vide lo Stato, e come lo volle. Per intendere davvero il suo pensiero bisogna conquistare poi il punto di vista, per poter determinare non soltanto il contenuto del suo pensiero, ma il suo atteggiamento spirituale, che è poi, tipicamente, quello del tempo suo. Osservazione ovvia anche questa; ma tutt'altro che superflua a proposito del Machiavelli, ossia d'uno di quegli scrittori, innanzi ai quali più gli uomini si son messi in capo di sapere se avessero torto o ragione, se cioè le dottrine da essi professate siano vive o morte; quasi che ci fosse mai nulla di vivo, che non sia tale a patto di sopravvivere in ogni istante a se medesimo, ossia rinnovandosi e trasformandosi di continuo. E ogni giorno si sente fare professione di machiavellismo e antimachiavellismo, come se il Machiavelli avesse potuto essere un grande scrittore, senza essere del tempo suo.

Accenno, in via d'esempio, a due soli concetti, che sono tra i più caratteristici della concezione machiavellica. Uno è quello della virtù, la celebre v i r t ù, sostanza viva dello Stato nel suo sorgere e nel suo mantenersi: che il Burckhardt definì giustamente unione di forza e

di talento, e che certamente si può definire anche soltanto forza, se per forza s'intende non forza meccanica, ma umana: volontà (e quindi forza di talento). Il prof. Ercole chiarisce questo concetto della virtù, com'era nella mente del Machiavelli, con tale abbondanza di citazioni e accuratezza d'interpetrazione, che non par davvero che più si possa desiderare.

Tuttavia avrei in primo luogo desiderato che più risolutamente fosse eliminato, giusta lo stesso pensiero del Machiavelli, il dualismo di fortuna e di virtù.

« Molti hanno avuto », dice il Machiavelli, « et hanno opinione, che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbono indicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte ». Ebbene, questa opinione, soggiunge lo scrittore, è stata creduta ai nostri tempi per i rivolgimenti storici, a cui si assiste, « fuori d'ogni umana coniettura ». E qualche volta, confessa il Machiavelli, anch'egli è stato tentato di accogliere cotesta opinione. « Non di manco, perchè el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere esser vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che ancora lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi ». Metà soltanto? Il Machiavelli continua assomigliando la fortuna « a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e piani, ruinano li arberi e li edifizi, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstare. E benchè sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbono per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe nè sì licenzioso nè sì dannoso. Similmente interviene della fortuna; la quale dimostra la sua potenzia dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla ». Sicchè la fortuna non ha potenza, dove

sia già la virtù pronta a resisterle; e quella metà delle cose umane che sono in potere della virtù è quella dove dovrebbero manifestarsi gli effetti della signoria che la fortuna ha sull'altra metà. E in conclusione la virtù vince e sottomette al dominio dell'uomo la violenza della sorte [1]).

In secondo luogo, io non credo si possa considerare come già reso storicamente intelligibile questo concetto della virtù quando si è così semplicemente ragguagliato col concetto della energia del volere. La stessa antitesi che ricorre così spesso nel pensiero del Machiavelli tra virtù e fortuna, e a risolvere la quale egli indirizza la sua meditazione politica, si regge su un particolare concetto della forza: che non è la volontà in generale, ma la volontà dell' individuo. L' Ercole così distingue una specie di virtù passiva da quella che fonda e ordina e riordina gli Stati, e insomma, secondo il Machiavelli crea, e che dice piuttosto virtù attiva [2]), senza la quale la materia del vivere civile, il popolo, la collettività, rimane semplice materia amorfa di un organismo politico inesistente e irrealizzabile. E riconosce che pel Machiavelli questa virtù attiva «non può essere che individuale: cioè o di un solo individuo o, al più, di un ristretto numero di individui come è incontestabilmente comprovato dai molti luoghi che lo stesso Ercole riferisce a questo punto nelle sue note. Orbene: questo è un attributo di primaria importanza nella definizione dello Stato machiavellico: forza sì, o virtù spirituale, ma individuale (diversissima pertanto dalla forza stessa quale tornerà a concepirla, p. e., il Vico). Una forza astrattamente concepita, fuori della storia, e quindi lottante sempre col fantasma della fortuna, malgrado l' invitta fede dell'uomo del Rinascimento nell'umana libertà trionfante con l'intelligenza di tutti gli ostacoli che s' oppongono all'energia del volere. E di quest'astrattezza — caratteristica dell' individualismo del Rinascimento — bisogna tenere il massimo conto

[1]) Cfr. il mio vol. *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1920, p. 151-3.
[2]) *Lo Stato bene ordinato*, pp. 50-52.

per intendere tutto il machiavellismo, poichè lo spirito umano, e lo Stato che esso creerà, non potrà non rispecchiarne i limiti. Comunque, lo Stato del Machiavelli non può intendersi pienamente se non è presentato come la conclusione del pensiero politico del Rinascimento.

L'altro concetto, che è poi quello con cui il Machiavelli si sforza di superare l'astrattezza del suo Stato, è il concetto del valore che ha la religione in uno Stato bene ordinato. L' individuo (egli vede benissimo) può dare gli ordini allo Stato, e le leggi: costituirlo sopra certe basi, assegnargli organi e funzioni, prescrivere le leggi con cui l'organismo deve mettersi in moto. Ma tutto ciò non basta. Tutta la materia dell'organismo dev'essere viva. Alla virtù attiva deve rispondere la virtù passiva: le leggi devono essere osservate: altrimenti non sono leggi. E la loro osservanza non può essere effetto perciò d'altre leggi. Ci vogliono i buoni costumi, e i buoni costumi sono sì effetto di educazione; ma, pel Machiavelli come per tutto il Rinascimento (Bruno e Campanella compresi), strumento essenziale di educazione è la religione, «cosa al tutto necessaria a voler mantenere una civiltà» [1]). «Condizione imprescindibile per la libertà o la sanità dello Stato è dunque l'osservanza della religione: ed è perciò bene ordinato lo Stato, che degli ordini della religione si curi non meno che dei propri» [2]). E qui l' Ercole non manca di rilevare «il profondo divario fra questo modo machiavellico di concepire la religione, e quello che era stato proprio di tutta o quasi tutta la tradizione a lui anteriore» che concepiva lo Stato come mezzo ad un fine o a un complesso di fini proposti dalla religione. Pel Machiavelli, invece, la Chiesa diventa strumento dello Stato (e di quello Stato).

E sta bene. Ma il Rinascimento s' intende non solo in relazione coi suoi antecedenti, bensì anche alla luce della sua crisi e delle idee maturate posteriormente. Basta

[1]) *Discorsi*, I, 11
[2]) *Lo Stato ben ordinato*, p. 160; cfr. *Lo Stato corrotto*, pp. 56-7.

cominciare a paragonare il Machiavelli col Campanella, un po' più profondamente che non abbiano fatto i nostri studiosi del Machiavelli; col Campanella dell'*Atheismus Triumphatus*, che fa del machiavellismo sinonimo di ateismo. Se è vero che il sistema religioso del Machiavelli è così negativo, come pare già al frate di Stilo, tutto lo Stato del Machiavelli avrà buoni ordini e buone leggi, ma sulla carta; perchè mancherà di buoni costumi: sarà magari un gran colosso, ma coi piedi di creta. Intanto, nessun dubbio che quel modo tutto estrinseco e naturalistico di guardare la religione, proprio del Machiavelli, è perfettamente conforme allo spirito del Rinascimento. Vederne il pregio e vederne insieme il difetto è necessario per farsene un concetto storicamente adeguato.

VII

L'etica di Machiavelli.

Alle due eccellenti memorie sulle dottrine del Machiavelli intorno allo Stato il prof. Ercole aggiunse poi un succoso articolo [1]) che chiarisce e conferma le idee di quei primi scritti. E ora siam lieti di vedere che a quegli studi con pari acume e diligenza egli stesso ritorna per dar loro la base necessaria con un'indagine sistematica intorno all'etica del Machiavelli [2]). Argomento, anche questo, già tante volte trattato, e che non pareva possa prestarsi a nuove considerazioni; e sul quale, per dir la verità, nè anche l'Ercole giunse propriamente a conclusioni che si possano dir nuove; ma che riesce bensì, come già aveva fatto per la teoria dello Stato, a definire con rigorosa precisione e a collocare nella massima luce possibile mediante un esame analitico, condotto con molta sagacia critica, di tutti gli scritti del Machiavelli.

L'interpretazione fondamentale che l'Ercole dà della dottrina del Machiavelli è in sostanza quella del De Sanctis, come fu chiarita e confermata dal Croce; della cui *Filosofia della pratica* l'Ercole fa tesoro per chiarire la struttura del pensiero del Machiavelli, rischiando magari d'introdurre in qualche punto idee moderne che non potevano essere in uno scrittore del Cinquecento. Ma cotesta interpetrazione riceve in questo studio una dimostrazione e

[1]) F. Ercole, *L'et. di M.*, pubbl. nella riv. « Politica » del sett. 1920.

[2]) *Lo Stato* nella stessa rivista, sett. 1919.

uno svolgimento che non aveva ancora avuti, e vien determinata in tutti i particolari e nella graduale articolazione di tutto il pensiero meravigliosamente coerente del Machiavelli. E per questo riguardo lo studio si può dire cosa nuova e di capitale importanza nella letteratura machiavellesca troppo più ricca in quantità che in qualità.

Ma lo stesso svolgimento sistematico che l' Ercole ha fatto della tesi desanctisiana, trae la sua esposizione fino al limite della dottrina del Machiavelli. Quella tesi, com' è noto, consiste nel ridurre il problema principale del Machiavelli a un problema di carattere, o, come il Croce ha detto, di volontà economica: che è un problema morale in quanto nel carattere o in questa pura volontà economica — ciò che nel linguaggio del Machiavelli è detto virtù — è la base della volontà morale, ossia della stessa realtà etica. Questa virtù, infatti, è l' ideale del Machiavelli. E il prof. Ercole dimostra benissimo come la virtù, nei suoi rapporti con la fortuna, o realtà di fatto o naturale che è il presupposto dell'operare umano, sia la realizzazione della libertà umana: e di questo concetto indica esattamente i rapporti storici col pensiero dell'Alberti e degli Umanisti precedenti. Giustissime le osservazioni intorno alle radicali differenze fra questa virtù di Machiavelli da una parte e la virtù aristotelica e quella stoica od epicurea dall'altra. Ben definito il germe di questa differenza quando oppone l'etica del Machiavelli come volontaristica, e cioè umana, all'etica greca tutta intellettualistica ed essenzialmente naturalistica. Veramente «caratteristico il fatto che il Machiavelli sembri pressochè ignorare le idee di piacere, calma, felicità, tranquillità, riposo: tutti i motivi dell'eudemonismo classico»; poichè veramente per Machiavelli «la verità effettuale delle cose [1]) mostra a chi le ficchi gli occhi in fondo, senza la lente falsificatrice d' idee preconcette, che la legge o la condizione della vita non è la calma o il ri-

[1]) *Principe*, c. 15.

poso, ma il moto: sono le cose umane sempre in moto [1]), e in questa incessante vicenda delle cose, non può mai cessare l'alterna vicenda delle cose umane» (p. 12). La natura, dice il Machiavelli «ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa» [2]) donde l' impossibilità del riposo, e il concetto della virtù come l'esercizio stesso della libertà, o della volontà umana, che è lo stesso. La quale non è arbitrio, perchè, com' è detto nella *Vita di Castruccio* (VI), «è cosa in questo mondo d' importanza assai conoscere se stesso e saper misurare le forze dell'anima e dello stato suo», perchè, secondo il Machiavelli, la volontà ha una base, che è la situazione di fatto del Croce, l'occasione, com'egli dice; e il virtuoso deve «secondare la fortuna, non opporsele: tessere gli ordini suoi e non romperli» [3]); deve «conoscere i tempi e l'ordine delle cose e accomodarsi a quello» [4]); giacchè, come aveva detto l'Alberti, «l'uomo può ciò che vuole, ove egli adopra ciò che può in quel che vuole». Dato che la conoscenza essenziale all'operare virtuoso è quella che guarda gli antecedenti, si può bensì parlare di preveggenza, come fa il Machiavelli; ma si prevede e deve prevedere quel che è prevedibile perchè contenuto nella situazione di fatto attuale; e la virtù infatti non può garentire il successo, rimanendo sempre di là dalla sfera del suo potere il dominio della fortuna. Il che non vuol dire che l'azione virtuosa sia meramente interna e intenzionale. Essa si versa nell'esterno e tende al governo e alla trasformazione della realtà; nella quale tanto più l' individuo vale quanto più forte (risoluta, ferma e coerente) è la sua volontà.

Ora questa forza di volontà che, propostosi uno scopo lo persegue energicamente, sdegnando «le vie del mezzo» e mirando diritta al bene o al male senza esitanze o incertezze, essendo, a sua volta, base della moralità,

[1]) *Disc.*, I, 12; *Storie*, V, 1 ecc.
[2]) *Disc.*, I, 37.
[3]) *Disc.*, II, 29.
[4]) *Lett. fam.*, 116.

ha essa stessa un valore etico. E anche in ciò l' Ercole ha ragione. La virtù non è bontà ; virtuoso è anche colui che, non volendo pigliar la via del bene, entra in quella del male ; e la logica della virtù condanna gli uomini che non sanno essere « nè onorevolmente tristi nè perfettamente buoni ». Ma questa condanna è condanna etica, e dal Machiavelli pronunciata sempre col più puro interesse morale. La virtù è richiesta pel bene, che è impossibile senza di lei ; e Machiavelli preferisce l'essere onorevolmente tristi al non essere perfettamente buoni, perchè la bontà imperfetta delle anime sciocche, degli inetti e da poco è, nel suo concetto dinamico o energico della vita, moralmente da meno dell'operare virtuoso ancorchè tristo. Chi entra risolutamente nella via del male può, per così dire, incontrarsi nel bene, e prima o poi vi si troverà di fronte ; ma chi non è nè cattivo nè buono, resterà sempre nel limbo, chiuso in eterno ad ogni raggio di bene. Sicchè, in conclusione, a ben riflettervi, l'approvazione o ammirazione che il Machiavelli tributa ai virtuosi della risma di Agatocle, dell' imperatore Severo, di Oliverotto da Fermo o del Valentino, ha una profonda radice morale. E ben si può dire che il Machiavelli, questo grande idealista e adoratore della verità effettuale, obbedisca sempre a un'alta ispirazione morale in questa sua dottrina in apparenza così crudamente realistica e meramente economica.

Nessuno, dice l' Ercole, « nessuno ha avuto più del Machiavelli il senso e il culto delle azioni buone e morali : nessuno più di lui tributa l'omaggio della propria ammirazione e della propria gratitudine di uomo morale agli uomini morali, ai benefattori della umanità, ai giusti e agli ordinatori di giustizia. A questi soltanto ei riconosce titolo alla gloria vera e duratura, chiamando falsa e fugace la gloria degli scellerati e dei malvagi.

« Nè alcuno, più di lui, accanto alla responsabilità del bene compiuto dai primi, accentra la responsabilità del male compiuto e fatto, oltre che voluto dai secondi » (p.24-5)

Ma qual è poi il criterio del bene per lui ? Egli distingue un bene proprio (all' individuo operante) e un bene comune, che solo stima bene veramente morale.

Non già che il virtuoso intento al bene proprio sia immorale. La sua condotta, dice l' Ercole commentando alla moderna, è amorale. L' immoralità importa essa stessa la coscienza morale, la quale manca nell' uomo che opera senza nessun « pietoso rispetto » [1]). Dove credo che l' Ercole pretenda un po' troppo dal Machiavelli ; come pure quando si arresta innanzi a quell'aforisma pessimistico dei *Discorsi* (I, 3) : « doversi sempre presupporre tutti gli uomini essere cattivi, e che gli abbiano sempre ad usare la malignità dell'animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione, e quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da un'occulta cagione, che per non si esser veduta esperienza del contrario non si conosce » ; si arresta, e si domanda se il Machiavelli fu così pessimista da negare l'esistenza della coscienza morale. Io direi che, se mai, il Machiavelli fu pessimista alla maniera dell' ottimista Rousseau, e di ogni idealista il quale ha fede nella realtà dinamica della sua idea, ma, considerandola appunto come un' idea e non come un fatto, condanna il fatto che è il passato, da cui deve nascere il futuro. In ogni modo, non attribuirei al Machiavelli problemi che egli non si propose, nè poteva proporsi, come questo intorno all'esistenza della coscienza morale. Nessun dubbio che egli sentiva, e acutamente, questa coscienza ; e, come s' è osservato, era orientato moralmente nella sua stessa esaltazione della virtù, verso il bene.

Ma a quale bene ? Che è questo bene comune ? La cognizione nella giustizia e, almeno nella maggior parte degli uomini, secondo il Machiavelli, non si acquista se non nello Stato, attraverso le leggi che recano in atto il bene comune. « La fame e la necessità fanno gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni » [2]). Le leggi infatti fanno sentire ai più la necessità del giusto : in altri termini ; lo stesso fatto sociale, creando un modo di vivere, con l'educazione, la religione, le consuetudini e le leggi, pone in essere la bontà degli uomini. Il bene comune,

---

[1]) *Disc.*, I, 27.
[2]) *Disc.*, I, 3.

come più tardi per Spinoza, è pel Machiavelli un prodotto del vivere civile; e la discriminazione di bene e di male suppone la società e quindi il diritto. Il bene insomma, per Machiavelli, è lo Stato. Gli eroi, gli uomini più altamente benemeriti dell' Umanità, sono per lui Mosè, Ciro, Licurgo, Solone, Teseo, Romolo, i fondatori di regni e repubbliche. Il bene comune non è dunque l' universale, conchiude l' Ercole: trascende bensì l' individuo, ma non trascende i limiti della sua patria. « La patria è insomma il presupposto ed il limite della moralità machiavelliana; sia nel senso che in essa e per essa tutta la moralità machiavellica si compendia ed esaurisce [1]; sia nel senso che all' infuori di essa non v' ha pel Machiavelli moralità possibile.... L'amore o carità della patria è dunque, in sostanza, la moralità stessa, la quale è sempre una identica, si tratti di uomini privati o di uomini pubblici. La distinzione tra morale pubblica e morale privata è assolutamente ignota al Machiavelli. L' uomo di Stato non ha affatto un dovere diverso da quello del pacifico cittadino, del padre di famiglia, del lavoratore, del commerciante. Quella che è diversa è la situazione di fatto » (pp. 36-7). Quindi la celebre sentenza magnanima posta in bocca a Rinaldo degli Albizzi: [2] « Niuno uomo buono riprenderà mai alcuno che cerchi difendere la sua Patria, in qualunque modo se la difenda ». Dove, più che il limite, io vedrei l'oscurità dell'etica machiavellica; perchè la determinazione dell' universale è sì negazione (*determinatio negatio*), ma è insieme la sola affermazione logicamente possibile dell' universale stesso. Non dice di più, ma di meno del Machiavelli chi estende il bene comune a cui l' uomo aspira dalla patria all' umanità: se per patria s' intende, come s' intende dal Machiavelli, il vivere civile, o lo Stato, che è la stessa forma storicamente concreta dell' umanità; e per umanità s' intende ciò che non si può non intendere,

[1]) Cfr. specialmente *Stor.*, III, 7 e la Lett. a Fr. Vettori del 16 aprile 1527.
[2]) *Stor.*, V. 8.

quell' indeterminata idea dell' uomo a cui si perviene per astrazione dalle determinazioni storiche, in cui l' uomo vive attraverso la sua organizzazione politica. Non parlerei pertanto di limite. L' universalità l' individuo la realizza anche nel suo volere che, se si considera empiricamente dall'esterno, sarà sempre, di fatto, un volere particolare, e può tuttavia valere, anzi, a rigore, interiormente, vale, cioè si afferma come volere universale. E la sua universalità si sviluppa complicandosi e ampliandosi progressivamente, sempre sulla base della sua insuperabile individualità.

Ma l' universalità etica di Machiavelli è oscura (com' è oscura ancora, per diverso motivo, in Spinoza). È oscura perchè è oscuro il concetto dello Stato, di questa realtà a cui si commisura il bene. Qual' è lo Stato che dev'essere realizzato? A questa domanda il Machiavelli non può rispondere perchè se per lui la misura della virtù è nello Stato, viceversa la misura dello Stato è nella virtù. L' uomo è virtuoso, o meglio dev'essere virtuoso per creare lo Stato; ma, quando si va a vedere che cosa è questo ideale, da cui ogni uomo nella sua situazione di fatto deve trarre norma alla propria condotta, questa patria alla quale tutto si deve sacrificare e tutta votare la propria vita e la propria anima, in Machiavelli si ha bensì una risposta implicita alla sua coscienza storica di cittadino italiano, che intravede la necessità dell' unità di Italia; ma non si trova un concetto esplicito, e cioè organizzato nel sistema del suo pensiero. Il quale è troppo chiuso ancora umanisticamente nell' ideale dell' uomo come individuo, che si sforza di realizzare liberamente se stesso e quindi un mondo in cui liberamente si espanda la propria personalità, perchè possa concepire l'oggettività e quindi la profonda serietà morale dello Stato, che pure è un prodotto dell' uomo, o altrimenti l' intimità, soggettività ed umanità del mondo obbiettivo, in cui l' uomo spiega la sua volontà. Quel suo concetto della fortuna offusca il concetto della libertà o della virtù, chiudendolo dentro una soggettività, in cui non ci può essere posto

come più tardi per Spinoza, è pel Machiavelli un prodotto del vivere civile; e la discriminazione di bene e di male suppone la società e quindi il diritto. Il bene insomma, per Machiavelli, è lo Stato. Gli eroi, gli uomini più altamente benemeriti dell' Umanità, sono per lui Mosè, Ciro, Licurgo, Solone, Teseo, Romolo, i fondatori di regni e repubbliche. Il bene comune non è dunque l' universale, conchiude l' Ercole: trascende bensì l' individuo, ma non trascende i limiti della sua patria. « La patria è insomma il presupposto ed il limite della moralità machiavelliana; sia nel senso che in essa e per essa tutta la moralità machiavellica si compendia ed esaurisce [1]); sia nel senso che all' infuori di essa non v' ha pel Machiavelli moralità possibile.... L'amore o carità della patria è dunque, in sostanza, la moralità stessa, la quale è sempre una identica, si tratti di uomini privati o di uomini pubblici. La distinzione tra morale pubblica e morale privata è assolutamente ignota al Machiavelli. L' uomo di Stato non ha affatto un dovere diverso da quello del pacifico cittadino, del padre di famiglia, del lavoratore, del commerciante. Quella che è diversa è la situazione di fatto » (pp. 36-7). Quindi la celebre sentenza magnanima posta in bocca a Rinaldo degli Albizzi: [2]) « Niuno uomo buono riprenderà mai alcuno che cerchi difendere la sua Patria, in qualunque modo se la difenda ». Dove, più che il limite, io vedrei l'oscurità dell'etica machiavellica; perchè la determinazione dell' universale è sì negazione (*determinatio negatio*), ma è insieme la sola affermazione logicamente possibile dell' universale stesso. Non dice di più, ma di meno del Machiavelli chi estende il bene comune a cui l' uomo aspira dalla patria all' umanità: se per patria s' intende, come s' intende dal Machiavelli, il vivere civile, o lo Stato, che è la stessa forma storicamente concreta dell' umanità; e per umanità s' intende ciò che non si può non intendere,

[1]) Cfr. specialmente *Stor.*, III, 7 e la Lett. a Fr. Vettori del 16 aprile 1527.
[2]) *Stor.*, V. 8.

quell' indeterminata idea dell' uomo a cui si perviene per astrazione dalle determinazioni storiche, in cui l' uomo vive attraverso la sua organizzazione politica. Non parlerei pertanto di limite. L' universalità l' individuo la realizza anche nel suo volere che, se si considera empiricamente dall'esterno, sarà sempre, di fatto, un volere particolare, e può tuttavia valere, anzi, a rigore, interiormente, vale, cioè si afferma come volere universale. E la sua universalità si sviluppa complicandosi e ampliandosi progressivamente, sempre sulla base della sua insuperabile individualità.

Ma l' universalità etica di Machiavelli è oscura (com' è oscura ancora, per diverso motivo, in Spinoza). È oscura perchè è oscuro il concetto dello Stato, di questa realtà a cui si commisura il bene. Qual' è lo Stato che dev'essere realizzato? A questa domanda il Machiavelli non può rispondere perchè se per lui la misura della virtù è nello Stato, viceversa la misura dello Stato è nella virtù. L' uomo è virtuoso, o meglio dev'essere virtuoso per creare lo Stato; ma, quando si va a vedere che cosa è questo ideale, da cui ogni uomo nella sua situazione di fatto deve trarre norma alla propria condotta, questa patria alla quale tutto si deve sacrificare e tutta votare la propria vita e la propria anima, in Machiavelli si ha bensì una risposta implicita alla sua coscienza storica di cittadino italiano, che intravede la necessità dell' unità di Italia; ma non si trova un concetto esplicito, e cioè organizzato nel sistema del suo pensiero. Il quale è troppo chiuso ancora umanisticamente nell' ideale dell' uomo come individuo, che si sforza di realizzare liberamente se stesso e quindi un mondo in cui liberamente si espanda la propria personalità, perchè possa concepire l'oggettività e quindi la profonda serietà morale dello Stato, che pure è un prodotto dell' uomo, o altrimenti l' intimità, soggettività ed umanità del mondo obbiettivo, in cui l' uomo spiega la sua volontà. Quel suo concetto della fortuna offusca il concetto della libertà o della virtù, chiudendolo dentro una soggettività, in cui non ci può essere posto

per uno Stato che abbia un vero valore morale, e si possa considerare come un assoluto bene comune od universale. Dei due momenti, di cui consta la moralità, libertà e legge, Machiavelli vede propriamente la libertà e non vede ancora propriamente la legge. Questo è il suo difetto, e il difetto che il Rinascimento eredita dall' Umanesimo. E s' intende che la libertà senza legge non è vera libertà, perciò il Machiavelli sente il bisogno dell'altro termine, e distingue, come può, il bene comune dal proprio.

VIII.

Studi bruniani.

I.

Un libro inglese. [1])

Dopo la monografia ancora utile di I. Frith (Isabella Oppenheim), riveduta dal Carrière (1887), ma direttamente concernente solo la vita del Bruno, la letteratura inglese s'è arricchita testè di un eccellente lavoro del prof. Intyre dell'Università di Aberdeen; il quale ha scritto sul Bruno uno di quei libri ordinati, semplici, eleganti di cui gl' inglesi posseggono il segreto; in cui la critica e l'anima dello scrittore si mostrano il meno possibile (*as little as possible*) e sono abilmente dissimulate dall'arte di narrare e di esporre, che lo scrittore adopera, di un'apparenza quanto mai ingenua, senza professione di metodi da seguire, senza discussioni o polemiche con gli studiosi precedenti. E la stessa preparazione erudita dell'autore si contenta di apparire discretamente in una semplice lista bibliografica a capo o in fondo al volume, la quale rende possibile che nel corso del libro l'apparato delle citazioni, spesso così pesante nei libri di storia tedeschi e italiani, si restringa a brevissimi rimandi, che non distraggono l'attenzione di chi legge.

Di questa monografia io non intendo ora accennare

---

[1]) J. Lewis Mc Intyre, *G. Bruno*, London, Macmillan, 1903.

se non i pochi tratti che presentino un certo interesse di novità. È divisa in due parti: una dedicata alla vita, e l'altra alla filosofia del Bruno. La prima, fondata sui documenti del Berti, del Dufour e d'altri e sugli accenni autobiografici che ricorrono nelle opere del filosofo, è succinta e rapida; ma molto accurata e piena. Soltanto in qualche punto secondario manca al biografo l'opportuna conoscenza delle indagini più recenti, spesso pubblicate in riviste ed opuscoli non sempre infatti facilmente accessibili a uno studioso inglese. Così, per la famiglia del Bruno egli rimanda ancora, col Brunnhofer e col Sigwart, alle notizie attinte dal Fiorentino nei *Fuochi di Nola* (*Giorn. napol. d. domen.* 29 gennaio 1882); le quali, com'è stato messo in chiaro dal prof. Spampanato [1]), poggiano su uno strano abbaglio, per cui il Fiorentino attribuì al 1545 una numerazione dei fuochi del 1563 (cfr. Berti, *Vita*², 367-372). Il giudizio sulla poesia del Tansillo (*following the taste of the age, was not too refined*) non è niente esatto per insufficiente cognizione e della poesia del Tansillo e del gusto di quell'età. — Per la seconda dimora del Bruno a Parigi (1585-6), per la disputa dell' Hennequin nel Collegio di Cambray, e per altri casi e idee del Bruno, non poco profitto avrebbe l'autore potuto ricavare dalle preziose note del Cotin pubblicate nel 1901 dall'Auvray [2]). Per la storia dei processi veneto e romano l'autore si attiene alla conferenza del prof. Tocco (*G. B.*, Firenze 1886), che certo rischiarò assai questa materia; e stima probabile anche lui, che debbasi escludere ogni corrispondenza tra le otto proposizioni eretiche accennate nel decreto dell' Inquisizione del 14 gennaio 1599 e le accuse del Mocenigo, e credere che i risultati del processo siano stati diversi dalle imputazioni del denunziante. Ma quando nel 1886 il signor Raffaele De Martinis in un

[1]) *Bruno e Nola*, Castrovillari, 1899, p. 10.

[2]) *G. B. à Paris d'après le témoignage d'un contemporain*, in « Mémoires de la Société de l'hist. de Paris et de l'Isle de France », t. XXVII; cfr. Tocco, *Di un nuovo doc. su G. B.*, in « N. Antol. », 1° settembre 1902, pp. 86 sgg.

suo libercolo, del resto assai infelice (*G. B.*, Napoli, tip. degli Accattoncelli, pp. 207-12), ebbe pubblicata dall'Archivio del S. Ufficio, mutila, la minuta della sentenza con cui si conchiuse il processo romano, lo stesso Tocco dovette confessare che questo documento veniva a scuotere le sue argomentazioni. L'elenco infatti delle proposizioni addebitate al Bruno in cotesta sentenza si rifà appunto dalla negazione della transustanziazione (già esclusa dal Tocco e ora dall' Intyre) e comincia anzi con le stesse parole del Mocenigo: *ch'era biastemia grande il dire che il pane si transustanzii in carne* [1]).

Luce nuova, come annunzia nella prefazione, l' Intyre ha procurato di gettare sugli anni del Bruno passati (1583-85) nella Gran Brettagna, sui suoi rapporti col Castelnau, e sulla parte avuta in alcuni movimenti letterari del tempo. Ma neanche a lui è riuscito di scoprire alcun documento diretto, relativo a questo periodo della biografia bruniana; periodo, del rimanente, a noi più noto e più chiaro d'ogni altro nella oscura vita del Nolano, grazie alla copiosa e vivace rappresentazione che egli stesso ne fece ne' dialoghi italiani.

Con molta diligenza, e più felicemente degli stessi biografi posteriori, già aveva illustrati quegli anni il Bartholmèss, del quale forse qui l'autore non tiene conto abbastanza. Secondo le sue nuove osservazioni, da Fulke Greville — in casa del quale il Bruno dà come avvenuta la disputa della *Cena delle Ceneri*, almeno nella stessa *Cena*, — Francesco Bacone potrebbe essere stato introdotto alla conoscenza degli scritti del Bruno. E per suo mezzo anche deve averli conosciuti lo Spenser, che secondo la congettura del Wittaker (*Essays; a. notices*, 1895, p. 94), accettata dall' Intyre, dallo *Spaccio* sarebbe stato ispirato ne' suoi *Cantos on Mutability*. Spenser, del resto, dal 1580 al 1587 vissuto sempre in Irlanda, non può essersi incontrato nel Bruno; che invece potè conoscere Bacone, al suo giungere in Inghilterra, già noto

[1]) Vedi le nuove osservazioni del Tocco nell'*Arch. f. Gesch. d. Philos.* », IV, 348-50, e nell'art. cit. della *N. Ant.*, pp. 88-9.

come critico di Aristotele. È nota la oscura questione dibattutasi molto in Germania e più in Inghilterra, anche recentemente [1]), dei rapporti probabili tra Bruno e Shakespeare. Ma a ragione l' Intyre ritiene che « l' idea che il Bruno abbia conosciuto Shakespeare e abbia esercitata un' influenza su di lui è interamente fantastica ». — Curiosa l'osservazione, che quel maestro Guin (Mattew Gwinne), dal Bruno presentato casualmente accanto al Florio [2]), si trova infatti aver aiutato il Florio nella traduzione, a cui questi attese, dopo la partenza del Bruno, degli *Essais* Montaigne (pubbl. nel 1603). — Lo Smitho, interlocutore della *Cena*, neppure l' Intyre ha potuto precisare chi sia; ma crede che potrebbe essere il poeta William Smith, un discepolo di Spenser, autore del poema pastorale *Chloris or the complaint of the passionate despised Shepherd* [3]). — Altro personaggio inglese, certamente storico, è l'Armesso (o Harmesso) della *Causa, principio e uno*; ma l' Intyre non sa dircene nulla. — Notizie preziose ci dà invece del Dicson della *Causa*: « quel dotto, onesto, amorevole, ben creato e tanto fidele amico Alessandro Dicson, che il Nolano ama quanto gli occhi suoi ». Ora intendiamo meglio perchè lo amasse tanto. Egli pubblicò nel 1583 un libro *De umbra rationis et iudicii, sive de memoriae virtute prosopopeia*: evidentemente ispirato, nota l' Intyre (p. 36), al *De umbris idearum* del Bruno, e fondato sugli stessi principii neoplatonici.

« L'opera, appena abbozzata (*extremely sketchy*), diffusa in alcuni punti, è di piccolo valore. Ma da una critica che essa provocò, pare che abbia avuto una certa

[1]) *G. Bruno in England*, in « Quarterly Review », ottobre 1902.
[2]) Vedi la *Cena* in *Opere italiane*, ed. Gentile, I, 38.
[3]) Il prof. E. Sicardi (*Il Candelaio di G. B.* con prefaz. e note, Milano, Sonzogno, 1889, pp. 39) ha espresso l'opinione che lo Smitho della *Cena* « con molta probabilità » potrebbe essere quel *Joseph British Consul at Venice*, a cui appartenne l'esemplare del *Candelaio* che si conserva nella Palatina di Firenze. Ma bisognerebbe cercare in che tempo a Venezia ci fu questo console Joseph Smith. Vedi la mia nota in *Opere italiane* I, 38 e ora Spampanato, *Vita di G. Bruno*, Messina, 1921, p. 353 n. 1.

voga, e sia stata sostenuta da una scuola vigorosa e aggressiva, a cui dev'essere appartenuto anche il Bruno. Infatti nel 1584 uscì un *Anti-dicsonus* di uno scolare di Cambridge, *G. P.*, dedicato a un autorevole filosofo e dottore di medicina, Thomas Moffat o Moufet, da cui si sperava un rincalzo contro la « scuola di Dicson ». L'autore è un seguace di Ramo, e mette in canzonatura l'arte della memoria, che consiste in *locis et umbris*, e i suoi « vani (*self-parading*) memoriografi, come Metrodoro, Rosselli, il Nolano e Dicson; questi sono gli scogli e i gorghi, in cui la pura scienza della memoria sarebbe stata pienamente distrutta, se essa non si fosse attaccata alla fede nei Ramesi come a una colonna di rifugio ». Questa polemica, nota a ragione l' Intyre, può giovare a spiegarci l'antipatia che nella *Causa* il Bruno dimostra contro Pietro Ramo, ch'è stata sempre difficile a intendere, considerando che in fine il Bruno doveva pur vedere nel Ramo un riformatore della filosofia come lui, e come lui zelante avversario di Aristotele. E gioverebbe pur ricordare che l'amico e protettore di Bruno, il Castelnau, era un vecchio ammiratore del Ramo, di cui aveva recato in francese (1559, 2ª ed. 1581) il *Liber de moribus veterum Gallorum* [1]). L'assegnamento, soggiunge l' Intyre, che il Bruno fa sull'aiuto del Moffat per respingere « gli attacchi di Scepsius [nome sotto cui si sarebbe celato nel *De Umbra* il Dicson istesso], e l' ira e la violenza contro di me di tutta la scuola di Dicson » mostrano che l' insegnamento di Bruno e della sua dottrina mnemonica non era caduto su un terreno interamente sterile » (p. 325).

A questo proposito l' Intyre ricorda (p. 36 e 325) anche il *Compendium memoriae localis* (s. d., ma uscito nel 1585 o 86) di Thomas Watson, il quale pubblicò una traduzione in esametri latini dell'*Aminta* « nell'anno seguente alla pubblicazione dello *Spaccio* del Bruno, con la sua satira dell'Età dell'oro » (*Spaccio*, *G.* 140-1). Il Watson, nota ancora l' Intyre, era stato in Parigi il 1581,

[1]) Bartholmèss, I, 106.

dove conobbe Walsingham (ricordato nella *Cena* [1]), e naturalmente può avervi conosciuto anche il Bruno: egli era un poeta dotto, più portato a tradurre e imitare gli scrittori stranieri, che alla poesia originale; ma al suo tempo era allineato come eguale con Spenser e Sidney. « Il *Compendio di memoria locale* è in latino chiaro, semplice, classico, in forte contrasto con le corrispondenti opere di Dicson e di Bruno; ma i principii dell'arte che egli tratta sono quelli di Bruno, o Ravenna [Pietro da] o di qualche fonte comune, più abilmente ordinati e più acconciamente esposti ». È dedicato a Henry Noël, cortigiano della Regina Elisabetta. « Se la mia operetta (*nugae meae*) », dice l'autore, « è messa al paragone con i mistici e profondamente dotti *Sigilli* del Nolano, o con l'*Umbra artificiosa* di Dicson, io temo moltissimo essa non sia per produrre più infamia all'autore che vantaggio al lettore ».

Osservazioni nuove l'autore fa anche circa le probabili attinenze di Bacone col Bruno. Solo in un passo pare che il primo abbia fatto menzione del nostro filosofo: nell'introduzione all'*Historia naturalis et experimentalis* [2]) dove, ricordati parecchi filosofi greci che foggiarono, secondo lui, arbitrariamente le più fantastiche teorie intorno al mondo, quasi favole che quindi rappresentarono, e pubblicarono, soggiunge che nei tempi moderni l'istruzione delle scuole e dei collegi impone un certo freno agl'ingegni. « *Neque propterea omnino cessatum est. Patricius, Telesius,* BRUNUS, *Severinus, Danus, Gilbertus Anglus, Campanella scenam tentarunt et novas fabulas egerunt nec plausu celebres nec argumento elegantes* ». Amaro sarcasmo, di certo: ma questa semplice menzione del Bruno in un tale contesto, secondo l'Intyre, implica che le opere di lui eran lette e ritenute d'alto valore dagli amatori della filosofia.

Inoltre, Bacone aveva familiare la letteratura italiana, e non è verosimile che trascurasse di leggere proprio

[1]) *Opere italiane*, I, 48-9.
[2]) Ed. Ellis e Spedding, II, 13.

i dialoghi bruniani. Due casuali ma significanti prove che egli li avesse letti paiono all'Intyre il ricordo che entrambi gli scrittori fanno della leggenda del monte Athos e dell'Olimpo, sulle cui cime la gente avrebbe scritto sulle ceneri dei sacrifizi e l'anno dopo, tornata lassù, avrebbe ritrovato ceneri e scritto intatti; segno della perpetua calma propria di quelle alte vette [1]); e il pensiero caratteristico del Bruno, ripetuto da Bacone [2]), che il moto dei corpi celesti è in linea spirale anzi che in perfetto circolo. E quanto alla predetta leggenda la fonte pel monte Athos sono certo i pseudo-aristotelici *Problemata* (XXVI, 39); ma per l'Olimpo o Solino, o più probabilmente Bruno nella *Cena* [3]); il quale si appella ad Alessandro Afrodiseo; ma nel costui commentario ai *Metereologica* non se ne trova nulla.

L'Intyre insiste sui punti di contatto tra il pensiero dei due filosofi. Come Bruno, Bacone crede nella purgata magia naturale [4]); come lui ammira il libro di Giobbe, quasi un misterioso compendio di filosofia naturale [5]); come lui allega spesso con convinzione i detti sapienti di Salomone. Lo stesso argomento usano contro l'autorità, il consenso generale, l'antichità d'una credenza, come principio di prova. Per entrambi fede e religione non han che vedere con l'investigazione scientifica. Per la stessa ragione, che cioè non vi si facesse ricorso solo ai principii naturali per spiegare i fenomeni della natura, condannano le opere fisiche di Aristotele. Entrambi « come altri innovatori del tempo » risalgono ad Anassagora, Leucippo e Democrito, Parmenide, Empedocle ed Eraclito. Uno degli *idola tribus* è la tendenza a supporre nelle cose un ordine e una similarità maggiore, che non

[1]) *Hist. ventorum* ed. cit., II, p. 51; cfr. *Nov. Org.*, II, 12.
[2]) *Op. ital.* I, 82. Citerei anche il riscontro molto notabile di cui mi sono occupato io stesso in *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, pp. 96-190.
[3]) *Op. ital.* I, 82.
[4]) *Nov. Org.*, II, 9.
[5]) BACONE, *De augm.* I, p. 466; BRUNO, *Cena* (« Op. ital. », I, 177).

ci sia; e benchè in natura molte cose siano *monodica* (*monadica*, uniche) e ricche di differenze, pure la mente finge paralleli, corrispondenze, relazioni inesistenti [1]). E lo stesso notava il Bruno, che andava per altro più innanzi e insisteva sulla unicità di ogni esistenza individuale nell'universo. Anche Bacone conservava la distinzione scolastica tra conoscenza divina o angelica, *intuitiva*, e la conoscenza acquisita, frammentaria, umana. La stessa distinzione è fatta dal Bruno, ma introdotta del pari dentro la conoscenza intuitiva della mente eroica della stessa specie della conoscenza delle più alte intelligenze, e solo differente da quella di Dio, in quanto quella non crea ciò che intuisce.

Riapparisce in Bacone l'altra distinzione scolastica di *natura naturans* e *natura naturata*, distinzione superata in Bruno dalla identificazione dell'una con l'altra, come due aspetti di un'unità superiore. In Bacone, come in Bruno, «l'animismo universale» è combinato con una teoria atomistica della natura meccanica e con la credenza che nessun fenomeno fisico sia inteso finchè possa essere espresso in termini matematici. Nè Bruno nè Bacone giunsero all'atomo della fisica epicurea, ossia a un'immutabile sostanza ondeggiante nello spazio vuoto; ma le *particulae verae* di Bacone sono concepite molto più in confuso della teoria bruniana di una materia sottile eterea diffusa per l'universo, e di atomi più densi che sono dietro di essa in costante moto. Per entrambi, tuttavia, c'è nella materia lo stesso flusso e riflusso. Del resto, atomi e vuoto, come la *materia prima*, sono per Bacone astrazioni mentali, affatto infeconde, anticipazioni della natura, che non giovano a nulla. Circa la relazione dell'intelletto umano con la natura sono tutti due convinti del potere del primo, se diretto dalle leggi dell'esperienza e limitato ai dati della sensazione, di comprendere la seconda; ma, mentre Bruno vedeva nei limiti negativi dell'intelligenza un indizio positivo di un reale al di là, Bacone più prudente

[1]) *Nov. Org.*, I, 45.

ci vedeva un argomento di più per indietreggiare dalla ragione alla fede. In altri due casi Bacone si oppone al Bruno: nel concetto dell'arte lulliana che egli chiama il metodo dell'impostura (*De augm.*, VI, 2), e dell'arte della memoria (V, 5) che il cancelliere inglese non negava, ma credeva doversi riformare radicalmente (per poterne ricavare *nonnulla mirabilia et portentosa*).

Insomma, è quasi indubitabile che Bacone conobbe gli scritti bruniani; ma le attinenze additate dall'Intyre non attestano, e l'autore stesso ne pare persuaso, una speciale azione diretta esercitata dal Bruno sul filosofo inglese, trattandosi spesso di idee che fermentavano nella filosofia contemporanea.

Nello stesso capitolo, l'ultimo del libro, l'Intyre continua a raccogliere con molta diligenza (riassumendo gli studi altrui e qualcosa aggiungendo di suo) tutte le tracce del Bruno negli scrittori posteriori: da Kepler, Vanini, Descartes, Gassendi, Spinoza (per cui l'autore si attiene al Sigwart), Leibniz (attenendosi allo Stein), Bayle, Toland fino a Jacobi, Goethe, Schelling e Hegel. Anche qui qualche particolare nuovo merita d'esser rilevato. Nell'*Anatomia melancholiae* del Burton (1621) Bruno, con Copernico, è citato come autore di «parecchie prodigiose credenze e paradossi circa il moto della terra, e i mondi infiniti in uno spazio infinito». Ivi nella Digressione sull'aria è ricordata la *Cena* a proposito delle variazioni della terra e del mare; delle stelle fisse come soli, con pianeti attorno; dell'aria dei cieli come identica a quella della terra; degl'infiniti mondi in un infinito etere. L'*infelix Brunus* v'è annoverato tra gli scrittori ateisti. — Nel 1634 fu rappresentato in inglese un ballo in maschera, il *Coelum Britannicum* di Thomas Carew, che è fondato, almeno in parte, sullo *Spaccio*, col re Carlo I al posto della Verità [1]). — È nota la parte del Toland nella riabilitazione del nome del Bruno e come tra i suoi manoscritti si trovasse l'argomento del *De l'infinito* con la traduzione del-

[1]) Cfr. l'art. cit. della *Quart. Rev.* e l'art. di Adamson sul Carew nell'«Encyclopedia Britannica».

l'epistola proemiale (pubbl. nel 1726). È pur noto che nel 1713 uscì anonima in Londra una versione inglese dello *Spaccio*, che il catalogo del British Museum attribuisce a un W. Morehead [1]). Ora uno scrittore della *Quarterly Review* ha suggerito, e l'Intyre consente, che questo Morehead possa essere stato uno dei fratelli del Toland.

Tornando alla biografia, l'autore illustra i casi del Bruno in Inghilterra servendosi sopra tutto come i precedenti biografi, dei dialoghi del Bruno. Ma nè anche lui, accennando alle ostilità patite dal nostro filosofo colà, ha badato a un'importante notizia che risulta dalla epistola proemiale e dal primo dialogo della *Causa*: ossia dalla prigionia dovuta soffrire dal Bruno in seguito alla pubblicazione della *Cena* che suscitò tante ire. L'interlocutore inglese Armesso nel 1° dialogo, scritto evidentemente dopo gli altri quattro, ai quali fa d'introduzione, mentre serve al Nolano per scolparsi delle acerbe accuse che s'erano scatenate contro di lui, raccomanda a Filoteo (lo stesso Bruno), che questi altri dialoghi non siano «simili a quelli, che poco tempo fa, per esserne essi usciti in campo a spasso, vi hanno forzato di starvi rinchiusi e ritirati in casa» [2]). Ma prima di ritirarsi in casa, cioè presso il suo signore, Castelnau de Mauvissière, parrebbe che fosse stato carcerato. Infatti nella epistola al Castelnau, dopo aver accennato a gl'«ingiusti oltraggi» che egli aveva patito, al «rapido torrente di criminali imposture», che s'era rovesciato contro di lui, e in cui non era mancato un «discortese, pazzo e malizioso sdegno feminile, di cui le false lacrime soglion esser più potenti che quanto si voglia tumide onde» etc.; e rappresentato il suo potente amico come un «saldo, fermo e costante scoglio che risorge e mostra il capo fuor di gonfio mare» (dopo, s'intende, che per un momento è stato ricoperto dai flutti ed è scomparso), — si dice da lui non solo «ricettato e nodrito»,

[1]) Cfr. Frith, *Life of G. B.*, p. 321.
[2]) Cfr. *Opere italiane*, I, 144 e 129.

ma «difeso, liberato, ritenuto in salvo, mantenuto in porto»: dove il riapparire dello scoglio un momento scomparso sotto le onde tempestose, e il *liberato* prima dell'esser *ritenuto in salvo* mi sembra che accertino essere stato il Bruno prima incarcerato, e poi liberato dall'ambasciatore francese; e da questo quindi chiuso in sua casa, per sottrarlo alle ire del popolo che era stato anch'esso sobillato.

Di un curioso fatto relativo alla partenza del Bruno dall'Inghilterra c'informa ora per la prima volta l'Intyre. Non v'ha dubbio che il Bruno lasciò l'Inghilterra col Castelnau, il cui richiamo in Francia era stato deciso nel 1584. Ma il 2 ottobre 1585 era ancora a Londra, come risulta da una sua lettera con questa data all'ambasciatore scozzese Douglas. La lettera seguente del 3 novembre 1585 allo stesso Douglas [1]) è scritta da Parigi. Sicchè il Bruno dovette giungere a Parigi nell'ottobre 1585. In questa lettera il Castelnau racconta all'amico che nel suo viaggio egli era stato «derubato di quanto aveva in Inghilterra, fino alla camicia, dei nobili regali datigli dalla Regina e della sua argenteria: non era rimasto niente nè a lui, nè alla moglie, nè ai figli, sicchè somigliavano a quegli esiliati Irlandesi che chiedono in Inghilterra l'elemosina coi loro ragazzi a fianco». Aveva prestato del denaro alla Regina di Scozia, ed era in gran turbamento «perchè nè gli ufficiali di lei nè il tesoriere possedevano un soldo, e non si parlava di restituzione». Sarebbe interessante sapere, dice l'Intyre, come se la passò Bruno nel derubamento delle cose del Mauvissière. «Almeno può supporsi che il Bruno arrivasse in Parigi con assai poca roba (*with very little wordly goods*), ma con parte del manoscritto di una grande opera sull'universo: il *De immenso*». Un altro guaio, dunque, da aggiungersi molto probabilmente alla travagliosa vita del Nolano.

Della filosofia bruniana il prof. Intyre, dopo avere brevemente enumerate le fonti (part. II, chapt. I), ser-

[1]) Pubblicata insieme con l'altra lettera in: *Salisbury Paper*, III, 112.

vendosi principalmente delle ricerche del Tocco, consacra un capitolo alla *Causa*, uno al *Dell' infinito* uno al *De immenso* e uno al *De minimo*, ricavando da ciascuna di queste opere l'esposizione d'una parte del sistema bruniano. In due distinti capitoli studia con lo stesso metodo lo *Spaccio* e gli *Eroici furori*. Infine, raccoglie in una sintesi ordinata e perspicua le idee bruniane sulle *Religioni positive e sulla religione della filosofia*: appropriato coronamento dell'esposizione d'una filosofia così profondamente religiosa come è quella del Bruno. Tutta l'esposizione, con metodo eccellente, condotta per lo più con le parole stesse del Bruno, se sorvola sulle difficoltà che in taluni punti potrebbero dar luogo a discussione, offre in compenso un compendio chiaro e corrente del pensiero del Bruno, quale manca a noi italiani, e che sarebbe desiderabile potesse largamente esser noto anche tra noi. Giacchè il libro dell' Intyre non è tanto pei dotti di mestiere, quanto per le persone colte.

1905.

II.

Due libri italiani.[1])

I.

Il Troilo ha studiato con entusiasmo le opere di Bruno, ma con preconcetti che gliene hanno resa talora impossibile l' intelligenza. Il primo dei quali è questo, che il naturalismo è le negazione della metafisica: ora Bruno è un naturalista (*Natura sive Deus*); dunque, egli «la rompe sostanzialmente con la metafisica» (p. 14); o almeno, deve romperla; e se ne' suoi scritti ricorre la parola metafisica come la parola Dio, bisogna dimostrare che «la sostanza, l'anima metafisica, come la teologica, è assente» [2]). E intorno a questa dimostrazione s'affaccenda per buon tratto del libro, dove talvolta nasce il sospetto che tanto rumore sia proprio per nulla, e che l'autore battagli per una mera questione di parole. Che cosa bisogna intendere per metafisica? Metafisica, secondo il Troilo, può avere due sensi: uno soggettivo generico, dell'attività sistematica nella conoscenza del mondo; per cui metafisica è non solo la filosofia, ma anche la poesia, e in generale lo spirito,. L'altro, particolare, oggettivo, di quella forma di conoscenza caratterizzabile «con una nota speciale, facile a ravvisarsi, tra la pompa

---

[1]) Erminio Troilo, *La filosofia di Giordano Bruno*, Torino, Bocca, 1907 (pp. 160, in-8°).
Giambattista Grassi Bertazzi, *Giordano Bruno: il suo spirito e i suoi tempi*. Palermo, Sandron, 1911 (16°, pp. xviii-850).
[2]) *Critica*, III, 413-4.

delle sue forme, i suoi congegni e le sue parvenze e i più o men bene costrutti suoi sistemi ». Quale sia questa nota sarà bene dire con le stesse parole dell'autore, per mostrare quanta sia la chiarezza del suo pensiero e quanto siasi egli liberato del difetto di verbosità, che notai in altro suo lavoro.

Questa nota è data da un inevitabile (?) *dualismo*, che contengono o svelano certe rappresentazioni dell'universo, di fronte ad altre che lo escludono affatto: dualismo fra il modo o la forma della rappresentazione e l'universo o parte di esso (?), in quanto contenuto od oggetto della rappresentazione stessa. — Ripeto, ogni veduta, ogni teoria, ogni sistema delle cose e del mondo, in quanto rappresentazione soggettiva, di qualchè (?!) di oggettivo (non importa se oggettivo in sè o semplicemente considerato tale) è sempre, sotto un certo rispetto, veduta di trascendenza e di metafisica. Ma e trascendenza e metafisica inevitabile [*inevitabile, come era dianzi il dualismo?*], legittima; la quale è un fatto o valore *psicologico*, non *filosofico*. La metafisica, invece, nel comune senso filosofico e come caratterizzante una certa forma di filosofia, si profila allorchè un dualismo si presenti nel modo e fra i termini accennati; allorchè si pongono, in generale o in particolare, doppie facce di enigmi, doppii ordini di problemi, doppi principii, doppie forme e doppie leggi, dell'essere naturale e soprannaturale, contingente e trascendente, umano e divino, e via di seguito — *dualismo* esplicito o implicito, voluto o inavvertito, posto o dedotto con rigore logico, o risultante fra le spire sottili delle inconseguenze e delle contraddizioni; *dualismo* di trascendenza o di immanenza; prevalentemente sostanziale o prevalentemente dialettico; sia quello platonico o quello aristotelico, o quello che si annida nella fallace compagine della pretesa filosofia dell'unità e identità, la quale succede al pensiero kantiano, da Fichte ad Hegel (pp. 21-2).

In conclusione, se ho ben capito, si può dire metafisica *stricto sensu* soltanto la filosofia dualistica; antimetafisica, invece, quella veramente monistica. Ma allora si tratte-

rebbe d'una mera questione di parole, in cui è possibile consentire con l'autore come si potrebbe non aver nessuna difficoltà ad ammettere che si chiami pane il vino e viceversa. È vero che dopo Kant si chiama metafisica ogni filosofia dommatizzante, sia dualistica, sia monistica. Ma, insomma, una volta dichiarato che per metafisica si vuol intendere solo una forma speciale di dommatismo, il Troilo ha bene il diritto di adoperare per suo conto la parola nel senso che gli piace.

Se non che, è proprio codesto il pensiero del Troilo? Ed è proprio per una questione di vocabolario che egli è stato « sorpreso e quasi offeso » dal titolo di *Dialoghi metafisici* da me dato a quelli della *Cena*, della *Causa* e dell'*Infinito*? [1]). Cioè, lasciando stare la parola, intende egli poi il carattere essenzialmente filosofico (metafisico) del monismo? Vede egli quello che gli altri chiamano metafisico, e che egli preferisce dire semplicemente filosofico, in ogni sistema costruttivo che neghi la trascen-

---

[1]) Ricordato il primo volume della mia edizione delle *Opere italiane* di B., il T. a p. 16 *n.*, osserva che lo scrivente, il quale « ben a proposito ricorda i doveri di un editore.... e che chiede conto con un punto interrogativo ad Adolfo Wagner, del titolo (*Opere di G. B.*) posto alla sua edizione, perchè ha voluto imporre la designazione di *Dial. met.* a la *Cena*.... — È un partito preso che non trova giustificazione di sorta; una specie di ostentazione, che sorprende e quasi offende, quando poi nelle prime linee della prefazione leggesi, assai più correttamente, *Dialoghi filosofici* ». È vero, nel sommario della prefazione è detto *filosofici* invece di *metafisici*. Ma è stato un semplice trascorso di penna, rimastomi inavvertito prima che leggessi questa osservazione del T., al quale ne sono obbligato. Correggerò in un'eventuale ristampa: perchè deve dirsi sempre *metafisici*, a mio modo di vedere, o, come vuole il T., secondo il mio partito preso. — Ma badi che nel riferire il titolo dato dal Wagner alla sua edizione io non ho chiesto nessun conto e non ho messo nessun punto interrogativo. Mi limitai a trascrivere (p. XIII) così il frontespizio: « *Opere* (sic) *di Giordano Bruno*.... ». Il *sic* non è un rimprovero benchè, a sottilizzare, *Opere*, senz'altro non fosse esatto, volendo comprendere non tutte le opere del B., ma quelle sole italiane: è bensì un'avvertenza bibliografica, resa opportuna dal modo ordinario di citare anche l'edizione wagneriana, quasi fosse intitolata: *Opere italiane* etc.

denza? Perchè questo poi è il punto che importa chiarire. E sotto alla questione di parole a me pare si nasconda un gravissimo equivoco, che fra i positivisti, per altro, non è punto una novità. Il Troilo confonde il naturalismo dei filosofi con quello dei naturalisti, che son due cose molto diverse; e quindi lo scandalo e l'offesa pel titolo di metafisici attribuito a dialoghi come quelli della *Cena* e dell'*Infinito*. Che diamine! Ma se «si svolgono, sopra tutto, intorno al grande argomento della rivoluzione astronomica e dell'infinito in senso puramente *naturale*!» (p. 51). Se tutto ciò che nella stessa *Causa* può parer metafisico «si viene di necessità risolvendo in concezioni positive e naturali, che riescono, da ultimo, a formare quel monismo definitivo, il quale è il lineamento e l'anima essenziali del sistema del Bruno!» (p. 52). Eppure, anche nella *Cena* [1]) il Bruno dice chiaramente che la sua ricerca è diversa da quella di Copernico «più studioso de la matematica che de la natura»; e diversa quindi dalla sua la natura dell'astronomo come tale, che è quella anche del Troilo: la natura positiva! No: per essersi fermato a questa superficiale e meccanica natura della scienza positiva, il Bruno ci avverte che Copernico «non ha possuto profondar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficultà, e venesse a liberar e sè ed altri da tante vane inquisizioni e fermar la contemplazione ne le cose costanti e certe». Il suo profondarsi apre a Bruno gli occhi «a veder questo nume, questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta e ne nutrisce, dopo averne produtti dal suo grembo», e lo promuove «a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore». — Anche la *Cena*, nonostante la sua matematica, è un'opera metafisica per l'oggetto finale a cui mira il Bruno, che è lo stesso infinito, tema delle due al-

[1]) *Opere ital.*, I, 19-20.
[2]) *De l'infinito*, in *Opere ital.*, I, 318; e cfr. la mia nota *ibid.*, pp. 324-5.

tre opere (*De la causa* e *De l'infinito*) della trilogia italiana: infinito naturale, bensì, ma non per ciò visibile cogli occhi del corpo o in alcun modo sperimentabile; non somma e aggregato di finiti, ma unità assoluta e impartibile, «uno continuo immobile, nel quale gli contrarii e gli diversi mobili concorreno alla constituzion d'uno, ed appartengono ad uno ordine, e finalmente sono uno». Questo infinito naturale non è quel trascendente, che Bruno esclude dalla speculazione filosofica; ma è pur sempre qualche cosa di trascendente l'esperienza, la quale ha e non può avere per oggetto se non la molteplicità, il movimento, il finito, i modi. E però la ricerca costante di Bruno è metafisica.

Pare che il Troilo riconosca nel *De la causa* questa ricerca metafisica; ma crede di potersene sbrigare osservando, che «quel tanto di metafisica che *vi* si può ravvisare, si trasforma nello sviluppo delle dottrine circa l'infinito, l'unità ed intimità statica e dinamica dell'universo» nel *De l'infinito* [1]). Parole buttate lì, quasi per dimostrare che il Troilo non si rende nessun conto della identità di sede, in cui si dibattono i problemi dell'una e dell'altra opera; e che non ravvisa perciò il carattere speculativo della ricerca cosmologica bruniana.

Quindi l'altra sua preoccupazione di toglier valore nel sistema del pensiero bruniano al principio, pur così energicamente affermato, della coincidenza dei contrari: «formola strana di combinazione ritmica» (?!). Questo concetto, secondo il Troilo, ha nel Bruno, un'importanza incidentale e polemica. «È qui il valore, e qui sta solo tutto il significato della famosa proposizione bruniana: in un nuovo attacco, cioè, contro il dualismo, che il filo-

[1]) Che il *De l'infinito* sia quasi uno svolgimento delle dottrine del *De la causa*, dice lo stesso B. (*Opere ital.*, I, pp. 275-6), in un passo citato anche dal Troilo, e su cui aveva già richiamata l'attenzione il Fiorentino, *B. Telesio*, II, 71. Non capisco come il Troilo possa dire: «a tutt'altro senso volge il Fior. il passo citato, e precisamente all'opposto di quanto a me pare». A me sembra che il Fiorentino dica (benchè in forma più esatta) precisamente lo stesso del Troilo.

sofo, lungi dall'esser costretto ad ammettere, mostra di poter risolvere brillantemente con un suggestivo processo dialettico » (p. 56). Roba da nulla, come ognun vede: risolvere il dualismo, di Platone, di Aristotele, di tutta la filosofia medievale! Il Bruno « descrive l'unificazione dei contrari »; non ne fa una « vera penetrazione metafisica »; e fa bene intendere che « la vera coincidenza dei contrari non è nei particolari, nelle cose; ma solo per l'uno sommo o dio, che è quanto dire, giusta i principii e le vedute bruniani, per l'universo e la natura, in senso assoluto » (p. 57). Il che è poi molto, visto che l'universo e la natura, per Bruno, sono tutta la realtà. Se non che, — e questo è grave davvero — « qui pure, checchè se ne dica, il principio finisce con lo svanire ». Se non che, dico io alla mia volta, anche qui il Troilo dimostra di non avere un' idea chiara della dialettica, che vorrebbe mettere in canzonatura. Gli opposti materia e forma, egli dice, sono, non divengono tutt'uno. Quindi la contrarietà è puramente verbale: « in Bruno ci sono due cose che sono uno, che è quanto dire c'è solo l'*unità*, che è pure infinità ». E, gira e rigira, ribatte sempre sullo stesso chiodo: « il principio della coincidenza dei contrarii.... da una parte si riduce a ben poco in sè, dall'altra è soverchiato da quel complesso di idee molto più sostanziali e profonde, circa l'unità e l'infinità, che costituiscono davvero l'anima ecc. » (p. 76). E non intende che l'unità e la infinità di Bruno hanno una importanza nella storia della filosofia in quanto sono concepite dialetticamente come coincidenza di contrari: come unità di opposti e come infinità dello stesso finito: e che lo stesso copernicanismo di Bruno ha un valore filosofico perchè comferma nell' intuizione cosmologica il suo principio metafisico. E mentre vuole scagionare il filosofo da ogni taccia di misticismo, non s'accorge che il concetto dell'assoluta unità, semplice unità astratta, scevra d' interne differenze, farebbe cadere in un misticismo acosmico, che è agli antipodi delle esigenze del pensiero bruniano.

Non diciamo nulla di affermazioni e giudizi particolari, non rispondenti ad esattezza storica; e che sono

frequenti tanto nell'esposizione molto sommaria che il Troilo fa della filosofia del Bruno, quanto negli accenni ad altri filosofi. — Ma non possiamo non avvertire, che egli è in equivoco, quando crede (a pp. 145-6) di contraddire all'osservazione giustissima dello Spaventa, che in Bruno rimane quasi un'ombra della sua realtà naturale, un residuo di soprannaturale trascendente, che lega il Bruno al passato, benchè sia in puro *caput mortuum* nel suo sistema: ma ha un' importanza grandissima rispetto al rapporto in cui egli concepisce la filosofia con la religione, e quindi anche rispetto alle sue convinzioni pratiche, verso quest'ultima. Tutto quello che egli dice dell' immanenza divina non solo dall'aspetto dinamico, ma anche da quello statico [1]), mentre non diversifica Bruno da Spinoza, non ha che vedere col residuo del soprannaturalismo di Bruno; che si riferisce a quel trascendente che Bruno lascia, — nella sua filosofia, — come oggetto della fede, della rivelazione, distinto dalla natura divina: distinzione, che è certamente una contraddizione, ma che noi non possiamo togliere dal pensiero del Bruno, senza far violenza alla storia, e non intender più nulla del posto che vi occupa il filosofo nolano, con la sua speculazione e con la sua tragica fine.

1908.

2.

Nel libro del Grassi-Bertazzi grande è la sproporzione tra la mole e il contenuto. Tolte le ripetizioni, le divagazioni e tutte le superfluità di cui è infarcito, esso forse

---

[1]) « Nella sua dottrina Dio assume anche l'aspetto *statico*; giacchè esso non è solo la potenza, ma l'atto, non solo lo spirito, l' intelletto, ma anche la sostanza e la materia, nell'assolutezza dell'ente » (145). Ora queste parole farebbero sospettare che il T. non sappia che cosa significhino nel linguaggio aristotelico-bruniano i termini potenza, atto, intelletto, sostanza, materia, ente. E certo non si può intendere Bruno, senz'avere studiato Aristotele.

si potrebbe ridurre a meno di un terzo, e certamente con vantaggio grande della chiarezza e dell'efficacia. Ma non occorre dire che questa riduzione non si potrebbe operare con tagli netti; perchè il troppo e il vano, già s'intende, nel libro d'uno scrittore che non si concentra nel suo tema, per determinarlo con precisione e trattarlo con rigore, non si racchiudono solo in alcune parti e capitoli, ma si distendono e s'insinuano in tutte le pagine, guastando tutto.

Il Grassi-Bertazzi, indubbiamente ha letto le opere del Bruno e ha letto alcune recenti opere intorno a quelle. Ma la sua preparazione, evidentemente, era troppo scarsa per un «lavoro d'insieme» qual è quello che egli dice di aver voluto scrivere (p. IX), «organico, completo, esauriente, che.... facesse conoscere, con la massima imparzialità e serenità di critica, tutti i lati dello spirito multiforme di G. Bruno e dell'età in cui si svolse.» Per intendere ed esporre il pensiero del Bruno da tutti i lati e nelle sue attinenze col pensiero anteriore, e per collocare lo scrittore in quello che il Grassi-Bertazzi dice il suo «clima storico» sarebbe stata necessaria una sicura padronanza della letteratura critica bruniana; laddove gli studi del Grassi-Bertazzi si sono limitati agli scritti del Fiorentino, del Tocco e miei, molto sfruttati, bensì, ma insufficienti da soli a fornire un concetto storico di tutta la parte viva della filosofia bruniana; e sarebbe anche stata necessaria una vasta conoscenza della storia italiana in cui lo spirito del Bruno s'innesta. Il Grassi-Bertazzi per questo riguardo s'è contentato di alcuni pregiudizi, luoghi comuni e vaghe immaginazioni per schizzare un quadro slavato e falso di un'Italia addormentata durante il Rinascimento, in politica, in morale e in religione, e aspettante la voce del Bruno *animorum dormitantium excubitor*. L'Italia «era travagliata dalla malattia del sonno», di quella malattia che è prodotta dal morso della mosca *tsé-tsé;* perchè nella seconda metà del sec. XVI gl'italiani erano infestati da certi mosconi neri, ai quali il Grassi-Bertazzi dedica il seguente pe-

riodo, che si può citare come uno dei non peggiori esempi del suo stile (p. 36-7):

Ebbene, se qualcuno volesse sapere che cosa fossero quei *mosconi neri*, che apportavano quella malattia così pericolosa, posso dire che erano preti e frati, cioè teatini, barnabiti, filippini, camaldolesi, cappuccini, somaschi e specialmente gesuiti, i quali, sotto il pretesto di diffondere l'istruzione, si erano impossessati dell'educazione dei giovani; ma, invece di sviluppare le loro facoltà fisiche, intellettuali e morali, invece di secondare la loro natura, in modo armonico e integrale, risvegliando e svolgendo in ciascuno di essi lo spirito d'iniziativa, d'osservazione, di ricerca e la coscienza della propria personalità, si proponevano, senza darlo a sentire, di farli diventare macchine, o automi veri e propri, abituandoli *a morire senza cessare di vivere*, cioè, a non pensare più, sia facendoli vegetare, riducendoli *perinde ac cadaver*, con l'avvezzarli ad ubbidire ciecamente, vale a dire, senza discussione, o alla autorità della chiesa romana, anche in materia di scienza e di filosofia; o a quella della scuola, e però ai maestri, cui s'insegnava a prestar fede in modo categorico».

E qui una nota che fa gran luce sui metodi d'indagine storica dell'autore:

Chi voglia conoscere quale fosse lo stato d'Italia sotto la *Papocrazia* dei gesuiti, legga: *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel secolo XIX* di B. Spaventa, in *Bibl. stor. del Risorg. ital. della Soc. Ed. D. A. di Albrighi e Seg., Roma* (sic);

ossia un libro, che il Grassi-Bertazzi non deve aver letto nè veduto per credere che vi si parli dello stato d'Italia, ecc. Come non ha nè letto nè veduto molti altri libri, che come storico della filosofia dovrebbe pure aver avuti tra mano, di filosofi anteriori e contemporanei del Bruno, o anche moderni o celeberrimi, di cui cita frequentemente (p. e. pp. 111, 349, 379, 387, 389, 448-9, 561-2) luoghi testuali, pescati nei libri del Fiorentino o d'altri, senza ri-

mandare alla fonte, ma alla fonte della fonte: non certo per mala volontà, ma per imperizia dei buoni metodi e ignoranza dei doveri di studioso. E dire che a pag. 369, egli asserisce che il Bruno per conoscere e combattere le teorie di Aristotele non «attingesse alle fonti dirette», quando è provatissimo il contrario, in libri che lo stesso Grassi-Bertazzi certamente conosce. Giacchè con l'imperizia, il difetto di metodo e l'impreparazione van di pari passo la fretta e la sbadataggine. Alla quale si deve forse il cardinalato conferito a Gaspare Schoppio (pp. 602, 815, 827, 830); il dire il *Candelaio* la seconda opera di Bruno (p. 314), e quella edizione dello stesso *Cand.* di Milano, Agnelli, 1864, citata a p. 819; come quel chiamare (*ivi*) il *Boniface et le Pedant* «edizione francese» del *Candelaio* (cfr. invece p. 117); il far morire Vanini 18 anni più tardi del Bruno (p. 815); l'annoverare il Pomponazzi (p. 440) tra i filosofi del sec. XV, che avrebbero «introdotto la teoria [medievale] della doppia verità»: il fare il periodo antecritico di Kant «anteriore alla *Critica della ragione pura*, 1781» e il periodo postcritico (che non c'è) «posteriore a questa data» (p. 328); la confusione fatta (p. 820) circa gli estratti del *De la causa* tradotti dal Jacobi, e (p. 821) sulla trad. dello *Spaccio* del Toland, e una parziale «ristampa» che lo Spaventa avrebbe fatto de *Gli eroici furori*. È inutile dire che è privo di ogni valore il tentativo di bibliografia bruniana con cui si chiude il volume; dove mancano opere essenziali e sono largamente rappresentati i manualetti italiani di letteratura e libri in cui del Bruno o si tace affatto o si parla solo per incidente; le indicazioni si succedono senz'ordine di sorta, racimolate di qua e di là senza controllo e rimescolate insieme in modo che autori, titoli, date si scambiano spesso i loro posti legittimi, generando talvolta le più curiose sorprese; come quella di vedere Bertrando Spaventa autore di un articolo *La vie de G. B.* nella *Bibliothèque universale* (*sic*) *et Revue suisse* del 1847, nonchè di un altro articolo *G. Bruno* in *The Quarterly Review* del 1878 (pp. 838, 840). Lo Spaventa, invero, è uno dei più bistrattati. Ma imperdonabile a chi ha voluto scriver

un lavoro organico, esauriente, ecc., su G. Bruno sarebbe l'ignoranza dei saggi magistrali dello Spaventa che dimostrerebbe questo numero della bibliografia:

B. Spaventa, *Saggi di critica filosofica e religiosa*, p. 196 e seg. (*sic*), Napoli, Ghio, 1867 — Riprodotti in *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, p. 96 e seg., Laterza, Bari, 1909;

dove, oltre tutto il resto, la riproduzione è non pure inesistente, ma impossibile, perchè, se si considerano le date delle prime edizioni, il primo lavoro è posteriore di tre anni al secondo. L'egregio autore non deve sapere propriamente come si possa fare una bibliografia, quantunque non sia poi la cosa più difficile di questo mondo; e la sua è quasi affatto inservibile.

La parte, senza dubbio, migliore, o men cattiva, del libro è quella che il Grassi-Bertazzi consacra all'esposizione del sistema bruniano; la sola fondata su una conoscenza genuina della materia, quantunque molto si giovi della minuta esposizione che il Tocco fece delle opere latine del Bruno confrontandole con le italiane. Ma la ricostruzione del Grassi-Bertazzi originale vuol essere nel riconnettere tutta la filosofia del Bruno intorno al principio, che egli attinse dal Cusano, della coincidenza degli opposti, di cui non riesce a scorgere, oltre le giustificazioni tentatene dal filosofo italiano, il motivo profondo nella generale intuizione naturalistica di lui. Il che gli toglie d'intendere il significato storico di tutte le dottrine fondamentali, da lui interpretate e giudicate di solito alla stregua di idee moderne, che non hanno relazioni di sorta col pensiero bruniano. Il quale non si può far rivivere, d'altra parte, da chi non riesca a mettersi sulla via stessa del Bruno, dal neoplatonismo e naturalismo della Rinascenza allo spinozismo, e in generale ad orientarsi nello svolgimento storico del pensiero. Ma non voglio qui entrare nel giudizio dell'interpretazione della filosofia bruniana. Un punto mi limiterò a rilevare, che interessa direttamente la biografia del Bruno e l'apprezzamento

del suo carattere; e riguarda la filosofia della religione. Il Grassi-Bertazzi non si rende conto, ci pare, del carattere pratico attribuito dal Bruno, alle religioni positive, e ritorna a parlare dei tentennamenti del Nolano di fronte all' Inquisizione, della genuflessione, della debolezza di Venezia, anzi della «paura» che avrebbe còlto il filosofo innanzi al S. Uffizio nel '92, e della quale tenta per altro di scusarlo con la considerazione, superficiale anzi che no, che «l'uomo deve essere giudicato secondo i tempi, di cui rispecchia sempre la virtù e i vizi, gli eroismi e le debolezze» (p. 425): come se la paura potesse avere comunque un valore storico! Se Bruno ebbe paura a Venezia e non esitò di ricorrere al sotterfugio e alla menzogna, non si può intendere il gesto di Roma come un atto magnanimo, ma diventa necessariamente una vanità e un ripicco, e tutto l'entusiasmo che anima i suoi scritti s'affloscia in una vuota forma retorica. Se il Grassi-Bertazzi conviene veramente che «G. Bruno riconobbe l'utilità pratica di tutte le religioni» (p. 424), deve riconoscere che praticamente egli doveva inchinarsi innanzi alle pretese dell' Inquisizione finchè queste non gli si rivelassero, come poi gli apparvero a Roma, in contraddizione mortale con la radice stessa di quella filosofia, in grazia della quale egli pure assegnava quel certo valore pratico assoluto alle religioni: finchè cioè il mondo non gli si dimostrasse incompatibile con la sua filosofia — che era poi la sua personalità — e viceversa. Non si tratta di distinguere in Bruno il filosofo e l'ex-monaco; anzi d' intendere nella sua intima contraddizione la sua filosofia.

1912.

III.

Un libro francese.

Bisogna esser grati al signor Charbonnel autore di un grosso libro sul pensiero italiano del secolo XVI e la corrente libertina [1]), delle molte fatiche spese intorno ai nostri filosofi del sec. XVI, e del grande amore con cui certamente li ha studiati. Ne è prova anche l'altro volume minore, che ha pubblicato contemporaneamente presso lo stesso editore: *L'éthique de Giordano Bruno et le second dialogue du Spaccio, contribution à l'étude des conceptions morales de la Renaissance italienne* [2]). E nessun lettore italiano può leggere con animo indifferente le parole, in cui lo Charbonnel alla fine del suo poderoso volume stringe il suo giudizio conclusivo intorno alla filosofia italiana del Rinascimento: «*On peut discuter, critiquer son rôle; on ne peut la proclamer stérile. Ajoutons qu'elle est représentée par des personalités curieuses, complexes, très 'vivantes', dont plusieurs, — abstraction faite de toute préférence théorique, — attirent la sympatie et méritent le respect de quiconque sait apprécier un lot heureux de qualités mises en valeur par la franche spontaneité de l'humeur embellies par les graces d'un lyrisme naturel, et couronnées par l'éclair de l'héroisme. Comment étudier Bruno et Cam-*

[1]) J. Roger Charbonnel, *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*. Paris, Champion, 1919 (pp. 720-LXXXIV in 8° gr.).

[2]) [Intorno a questo volume vedi il notevole scritto di A. Sarno, *Lo Spaccio della Bestia trionfante di G. Bruno a proposito di uno studio francese*, nel «Giorn. critico della filosofia italiana», III (1922), pp. 113-23].

panella sans que, sous l'auteur, se révèle l'homme ? Que de profonde et frémissant humanité, non seulement chez tous ces 'humanistes', mais chez la plupart de ces hardis précurseurs de l'esprit moderne !... ». Si sente che lo scrittore ha amato questi nostri pensatori, e principalmente il suo Bruno.

E dirò subito pure che la tesi che egli si è proposto di dimostrare, e che rimane fino alla fine dell'opera come il persistente desiderio e la mira finale dello scrittore, quantunque non possa dirsi propriamente affrontata e dimostrata in nessuna parte del libro, è esatta ; e potrebbe anzi parere superflua ogni dimostrazione, almeno per la via scelta dallo Charbonnel, che è quella dell'analisi dei concetti fondamentali dei nostri filosofi del Rinascimento. È infatti notorio, da quando nel secolo XVIII si è cominciato a scrivere una storia generale del pensiero europeo, che l'empietà dei liberi pensatori, o, come nel sec. XVII in Francia furon detti, dei libertini, trae origine dal movimento spirituale iniziato dagli umanisti italiani. I quali presero a combattere la Scolastica e la dottrina ortodossa della Chiesa cattolica, non contrapponendo, come dovevano fare i riformatori d'Oltralpe, una religione ad un'altra, ma la ragione alla fede e il libero pensiero o filosofia a ogni religione. E il movimento fu iniziato bensì dagli umanisti con una concezione pagana, o meglio universalistica della vita e della storia, che, riallacciando l'età nuova all'antica e rimettendo in valore la cultura precristiana, entrava, anche senza volerlo, in contrasto con i valori cristiani com'erano stati concepiti nel medio evo, e svincolava perciò l'individuo dall'autorità trascendente della teologia ; ma fu proseguito dai filosofi naturalisti del XV e del XVI secolo, che, dalla storia passando alla natura, in essa sommersero tutti i valori tradizionali, per ricostruire il mondo sulla base del senso e della ragione, cioè, in generale, del pensiero nel suo libero sviluppo. Lo Charbonnel, che qua e là cita, non senza giudicarne, affermazioni a lui solo indirettamente note, lo Spaventa, non conosce il suo concetto della circolazione del pensiero europeo (le indicazioni bibliografiche

relative allo Spaventa, che vedo nella *Bibliographie* premessa al volume, dove troppo spesso l'autore attinge a fonti indirette, contengono gravi inesattezze) [1]. Ma lo Spaventa (il primo vero storico della filosofia che abbia avuto l'Italia, e che nessuno studioso, italiano o straniero, potrà trascurare, volendo occuparsi della filosofia italiana) non fece che dare forma rigorosamente speculativa a un concetto storico che, per quanto riguarda l'azione del pensiero italiano su quello delle altre nazioni europee, era, si può dire, un luogo comune della storiografia.

La questione si può considerare bensì da due aspetti diversi, quantunque, in fondo, la vera storia della filosofia debba attingere quell'unità, che presenta queste due facce. Si può vedervi una questione di storia della cultura ; e si può vedervi invece un problema di vera e propria storia del pensiero speculativo. Lo Spaventa, additando nei nostri filosofi del Rinascimento i concetti che si ritrovano in Cartesio, in Locke, in Spinoza, in Leibniz, trascurò del tutto la ricerca che non concerne direttamente i concetti filosofici che cominciano a maturarsi nei nostri pensatori e acquistano poi, fuori d'Italia, la loro forma sistematica ; la ricerca che si riferisce piuttosto all'influsso che tutto l'atteggiamento spirituale, da cui cotesti concetti germinavano, potè esercitare sulla letteratura degli altri paesi, in tutte le sue manifestazioni, anche nella forma che essa ebbe nei minori scrittori. I quali senza assurgere a concezioni di originale significato filosofico, espressero tuttavia anch'essi le tendenze morali del loro tempo. E i libertini del seicento francese, progenitori degl'illuministi del secolo XVIII, appartengono veramente più alla storia della cultura che a quella della filosofia. E un'indagine diretta ad illuminare con copia e precisione di ragguagli e di riscontri questa specie

---

[1]) Vi si cita come dello Sp. uno scritto così intitolato : : *Li eventi nella Calabria attribuiti a Campanella*, « Arc. stor. ital. », V, 9 : dove lo Ch. deve riferirsi ai documenti pubblicati da F. Palermo, quando lo Sp. non aveva ancora scritto nulla sul Campanella.

di azione inferiore esercitata in Francia dai nostri pensatori del Cinque e del Seicento, circoscritta dentro i suoi opportuni limiti e condotta con discrezione e con scrupolosa cura dei particolari, sarebbe stata certamente utile al rischiaramento storico della formazione della filosofia, come della letteratura francese. Ma lo Charbonnel non ha inteso di restringere in questi confini la sua ricerca; e quantunque le pagine d'introduzione, con cui si apre il volume, e quelle di conclusione, con cui si chiude, le une e le altre affatto staccate dal corpo del libro, e perfino stampate in carattere diverso, non enuncino in nessun punto quale sia stato precisamente l'influsso del pensiero italiano che egli intendeva studiare, il suo proposito è nel fatto dimostrato dall'àmbito in cui spazia l'ultimo suo capitolo *Coïncidences ou prolongements*; dove «*en signalant brièvement soit des filiations de doctrines, soit des frappantes coïncidences de pensée*» crede d'essere autorizzato «*à rapprocher, avec vraisemblance, de leurs précurseurs plus ou moins immédiats, bon nombre des philosophes de premier ou de second plan, dont les idées 'comptent' dans le tableau d'ensemble de la spéculation européenne, de Bacon à Hegel*» (p. 617). E vi parla infatti non solo di Descartes, ma di Hobbes, di Spinoza, di Leibniz ecc. Il suo tema così gira assai largo, e riguarda a un tratto così la storia della cultura come quella della filosofia, che vi sono insieme mescolate senza alcuna distinzione, e quindi senza quella unificazione che esse pure richiedono.

Ma a tale vastità di argomento non corrispondono, mi rincresce dirlo, le ricerche e le attitudini dell'autore; il quale nè si è procurata quella preparazione speciale che gli sarebbe stata indispensabile sopra le singole parti del campo in cui ha lavorato; nè mi par che possegga un pensiero capace d'intendere nei loro caratteri storici i problemi filosofici che furono agitati durante il nostro Rinascimento. Il quale, come ripresa di tutto il pensiero greco e precorrimento, quale ben si può dire, della filosofia posteriore, raccoglie in sè, in un groviglio che allo storico spetta di distrigare, tutto il complesso delle questioni che una filosofia, consapevole del proprio sviluppo, possa proporsi. Grave, segnatamente, il difetto di preparazione erudita, come conoscenza delle fonti e della più importante letteratura relativa; ed effetto di esso quello che più dà nell'occhio a chi comincia a scorrere questo grosso libro farraginoso: l'uso eccessivo delle fonti secondarie, dalle quali lo Charbonnel è costretto troppo spesso ad attingere indicazioni incontrollate, elenchi di opere, note, e perfino capitoli; riportando il tutto materialmente in lunghe bibliografie presso che inutili allo studioso perchè bisognose in ogni parte di verifica, e in note e appendici tanto ingombranti quanto oziose, quantunque l'autore ne senta il bisogno a puntello di asserzioni, di cui egli stesso vede tutto il vago e il debole.

Per la documentazione di questo grave giudizio occorrerebbe riempire parecchie pagine di citazioni e rettifiche: ma sarebbe forse opera non meno oziosa di quella compiuta in gran parte dal signor Charbonnel. Basterà rilevare che egli dedica un intero capitolo al Machiavelli (pp. 389-438), e non conosce il De Sanctis e neppure forse il Villari (quantunque di quest'ultimo menzioni il libro e citi una volta qualche periodo); tratta a lungo del Campanella — incorrendo in molti errori biografici — senza sapere degl'importantissimi e fondamentali lavori dell'Amabile; e sulle sue idee religiose ignora la monografia eccellente del Felici (di cui menziona uno scritto *Lo spirito della filosofia di C.*, che non esiste, almeno con questo titolo). Ond'è costretto a parlare (p. 579) dei processi del Campanella fondandosi sul cenno che ne dà il Giannone nell'*Istoria civile*. Tratta a lungo della vita e degli scritti del Vanini (di cui riporta lunghi brani nella infida traduzione del Rousselot), e si è lasciato sfuggire gli studi biografici e la traduzione di Guido Porzio. Sull'averroismo, sulla scuola padovana e su parecchi altri temi, che sono stati oggetto di tanti studi speciali, la fonte a cui più volentieri e più largamente attinge lo Charbonnel, è la *Storia universale* del Cantù, di cui evidentemente ignora qual giudizio si faccia in Italia. Sulla Riforma in Italia gli pare opportuno e sufficiente quel che ne

scrisse nella *Revue des deux mondes* del 15 marzo 1915 il Rodocanachi, del cui articolo trasporta di peso in una delle sue appendici il sunto che se ne riferì nella rivista *La Renaissance*. Sul Pomponazzi, che pure conosce principalmente attraverso il Fiorentino, si schiera col Ferri contro il Fiorentino, senza pesare le ragioni di quest'ultimo, e forse per l'esempio del Mabilleau, che pure fu così vivamente rimbeccato dallo storico del Pomponazzi [1]; e si riduce da ultimo ad esporre la dottrina del mantovano sull' immortalità dell'anima con le parole del Fontana [2]. Del quale riporta parecchie pagine anche intorno alla trasformazione che la dottrina aristotelica dell' intelletto agente subisce in S. Tommaso: come se non ci fosse niente di meglio sull'argomento. E si potrebbe continuare a lungo.

Ma poco male se il signor Charbonnel conoscesse direttamente le opere dei filosofi di cui ragiona, e giungesse per suo conto a un' idea chiara della loro posizione e del loro significato. Ma egli, che, sulle orme del Picavet, vuole rappresentare il pensiero del nostro Rinascimento come tramite del Neoplatonismo tra il medio evo e Spinoza, trascura di studiare Ficino, Pico, Leone Ebreo, di cui parla per sentito dire: e dell'ultimo affatto incidentalmente per i riscontri fatti dal Couchoud tra Leone e Spinoza. E di Plotino stesso non si direbbe che voglia saperne più di quello che ne ha scritto, e che egli stesso in parte riferisce o riassume, il Picavet. E poichè questi ha negato la legittimità dell' interpretazione panteistica di Plotino, bisogna vedere com'egli si trovi a disagio a rendersi conto del carattere schiettamente natutalistico e pre-spinozista della nostra filosofia della Rinascenza, particolarmente di Bruno. Così quella contrapposizione che egli vede (affidandosi a un breve scritto del Ragnisco, che segue fedelissimamente, e all'*Averroè* del Rénan, ormai troppo invecchiato) tra l' aristotelismo

[1]) Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, pp. 40 ss.
[2]) *Sulla immortalità dell'anima di P. P.*, Siena, 1869.

della Scuola di Padova e il platonismo dei toscani e dei pensatori meridionali, nè è storicamente sostenibile nè attesta una diretta conoscenza di filosofi come il Cremonini. Il quale commenta bensì Aristotele, ed è un aristotelico, ma inintelligibile se si prescinde dalle strette attinenze che ha anche lui col Platonismo. E tanto meno possono separarsi, come «volgarizzatori» della scuola padovana, dall' indirizzo platonizzante, Cardano e Vanini, il cui significato filosofico non va ricercato nelle bizzarrie e nelle stranezze, tra cui si smarrisce il signor Charbonnel. Ma, sopra tutto, come intendere Machiavelli da una parte, e Pomponazzi dall'altra, fuori di quella intuizione naturalistica, a cui appartengono del pari i platonici fiorentini e i riformatori meridionali da Telesio a Campanella? Lo stesso Leonardo da Vinci, di cui lo Charbonnel parla pure ampiamente, attenendosi al saggio del Séailles, non può essere inteso, negli accenni speculativi del suo pensiero, fuori di quell'ambiente di cultura, che il risorgimento del platonismo creò in Firenze negli anni della sua formazione intellettuale [1]).

L'autore dallo Charbonnel più accuratamente studiato è Giordano Bruno; il cui problema biografico desta il suo più vivo interesse; e lo studia infatti con maggior cura che non metta invece nella ricostruzione del pensiero. Onde accade che, se molte osservazioni intorno al valore delle idee religiose di Bruno e conseguentemente sul giudizio che bisogna fare del suo atteggiamento prima nel processo di Venezia e poi in quello di Roma sono acute e toccano il segno, in conclusione allo Charbonnel sfugge, secondo me, il segreto dell'anima di Bruno; che non è un semplice problema biografico, ma il più profondo motivo, come accade sempre nei grandi pensatori, della sua stessa filosofia. La suprema verità per Bruno, egli dice, si confonde con Dio, ma essa si può contemplare da

[1]) Cfr. la mia conferenza *Leonardo filosofo* nel cit. vol. *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento.*

due aspetti; per uno dei quali la filosofia la vede nella natura, per l'altro la teologia fuori e al disopra del mondo; sicchè Dio una volta è considerato nelle manifestazioni della sua attività che vivifica e della sua provvidenza che conserva, un'altra volta nell'unità assoluta della sua essenza, che sfugge ad ogni definizione e figurazione. Diverso quindi il dominio della filosofia e della teologia, quantunque identico sostanzialmente il loro oggetto; e l'una non deve perciò usurpare mai il campo dell'altra. Diversa la forma di rivelazione dell'unica verità; diverso il modo di conoscere; diverso il fine: puramente speculativo pei filosofi, essenzialmente pratico pei teologi. Donde apparenti contraddizioni, le quali non alterano l'identità della materia, a cui gli uni e gli altri tendono per diverse vie, e non importano perciò un reale conflitto. Ma, dopo aver accennato ad alcune interpretazioni razionalistiche di dommi cristiani, che il Bruno non si peritò di confermare ingenuamente innanzi al tribunale di Venezia, lo Charbonnel scrive: «*Il serait vain de se demander si, en s'appesantissant sur cette thèse, Bruno est réellement sincère. Une telle question risquerait de demeurer insoluble*». E soggiunge: «*Ce qui est indéniable, c'est qu'il dépasse la position circonspecte qu'avaient adoptée Pomponace, Cremonini et la plupart des Padovans.... il croit moins à une verité double qu'à une double forme de la vérité; comme il est d'ailleurs convaincu qu'il rend ainsi service à une religion déjà ébranlée par la critique rationaliste, et qui aurait peut-être intérêt à s'assouplir et à s'adapter quelque peu au mouvement contemporaine de la pensée, il n'hésite pas à s'engager sur le terrain théologique et à proposer des explications personelles des dogmes*». E così egli non si sarebbe accorto che la sua metafisica, entrando a trattare di problemi religiosi, abbonda in negazioni gravissime o, che è press'a poco il medesimo, in affermazioni eretiche? Dunque? O Bruno fu ingenuo fino all'inverosimile; o fu un furbo, che volle giocare sulla ingenuità de' suoi giudici. Questa almeno dovrebbe essere la conclusione: alternativa, come ognun vede, che potrebbe di

certo dar luogo a una facile scelta, secondo i gusti, se, qualunque fosse la scelta, non diventasse poi un enigma il processo di Roma e l'inflessibile resistenza qui opposta da Bruno ai reiterati tentativi degl'inquisitori per ottenerne una ritrattazione. La scelta, dunque, è impossibile. Il carattere di Bruno, e non solo quello dimostrato nella morte eroica, ma quello stesso attestato da tutte le pagine de' suoi scritti, non consente tale alternativa. Dubitare della sua sincerità è impossibile; com'è del pari assurdo pensare che, contraddicendo sul terreno filosofico ai dettati della teologia, egli non s'avvedesse di tale contraddizione. Ma la convinzione di Bruno è che la polemica della filosofia contro la teologia, fatta, com'è, nel campo della filosofia, non tocchi punto l'essenza della teologia: la quale è sacra e inviolabile nel campo suo, pei fini pratici e sociali, a cui è particolarmente indirizzata. Senza di che bisognerebbe o negare quella religione, che egli sincerissimamente sente di non poter negare, poichè rappresenta un limite che la filosofia non può non riconoscere a se stessa, e adempie un ufficio che è merito di Bruno aver visto non poter essere adempiuto da una filosofia meramente naturalistica come la sua; o negare quella libertà della filosofia, a cui egli non può rinunziare senza soffocare il principio, che è a fondamento di tutta la sua filosofia, e che afferma l'infinità dell'universo e la coincidenza del massimo col minimo: ossia quella infinità del minimo, di cui il filosofo non può avere più diretta esperienza di quella che ne fa nell'intimo del suo pensiero. Quella libertà, che è una delle più ardenti aspirazioni del suo animo, e alla quale infatti non dubitò di sacrificare quella stessa vita, che gli doveva esser dolce per la gioia del pensiero.

Ma, per intendere codesta posizione netta e ferma di Bruno, bisogna poi rendersi conto della sua filosofia. La quale è sì filosofia dell'immanenza, ma non senza residuo di trascendenza. Posizione strana agli occhi del filosofo moderno, ma comune a tutti i filosofi della Rinascenza dal Ficino al Campanella: naturalisti tutti, ma

di un naturalismo astratto, che fa riscontro all'astratto umanismo a cui si rannoda, e da cui storicamente procede [1]: poichè così la natura, come l'uomo, di questi filosofi è tutto, ma solo da un certo punto di vista, che è un punto di vista astratto, da cui tutto si spiega, ma si giunge da ultimo ad un limite che è insormontabile. E di là da questo limite rimane sempre la ragion d'essere della vita umana, che è pure la sorgente della fede religiosa. A cui guardano anche gli spiriti più spregiudicati e apparentemente men religiosi, come il Pomponazzi e il Machiavelli, il cui fato o fortuna è appunto il limite estremo a cui possa spingersi il pensiero razionale.

Per ciò che riguarda la filosofia bruniana, lo Charbonnel ricorda le tre frasi che vi distinse Felice Tocco; e dice che se queste fasi non si separano l'una dall'altra con un taglio netto, e se in ciascuna d'esse non si vede una modificazione del tutto cosciente d'un sistema riflesso, ma piuttosto un momento in cui una certa corrente predomina su altre correnti più o meno contraddittorie, l'interpretazione del Tocco è accettabile. Ma poichè nelle *Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane* il Tocco, movendo dal platonismo del *De Umbris*, fa consistere lo svolgimento della filosofia bruniana in un progressivo allontanamento da quella concezione verso l'atomismo e il monadismo, il signor Charbonnel cerca di attenuare alla meglio l'importanza di questa modificazione, e di mettere in luce il persistere dei motivi neoplatonici. Ma non s'affida di entrare nei particolari, e di discutere p. e. le questioni che sollevò la conoscenza delle opere inedite [2]. Così è inutile dire che non si sente di apprezzare nel loro giusto valore gli arbitrari raccostamenti di alcune idee bruniane a concetti del moderno evoluzionismo, onde il Bruno andrebbe annoverato, secondo il parere del Brünnhofer e di alcuni non più accorti studiosi italiani, tra i precursori di Darwin. Ma dice bene

[1]) Cfr. *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, pp. 241-67.
[2]) Cfr. *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, pp. 65 e ss.

avvertendo che «*ce serait une exagération flagrante que de trop rapprocher Bruno du darwinisme, en franchissant les étapes intermediaires. La plupart des notions où se retrouve cette tendence évolutionniste pourraient au besoin recevoir une interprétation plotinienne*» (548-9). Ma non dice che questo «abbozzo di trasformismo» che si trova in Bruno, si ritrova pure in Platone e in Aristotele, e non ha proprio niente che vedere con l'evoluzionismo moderno, naturalistico in un senso che Bruno non avrebbe mai ammesso.

In conclusione, lo Charbonnel ci ha dato un grosso zibaldone più che un libro. Le pagine, in cui la materia bene studiata e digesta assume forma conveniente di esposizione, analisi, interpretazione, critica e ricostruzione storica, son poche. Nel complesso, tutto il libro non aggiunge verità nuove a quello che si sapeva, nè distrugge errori che prima tenessero il campo. Ma nella grande accozzaglia di notizie, che vi sono ammassate da libri vecchi e nuovi, utili e inutili, importanti o futili, a proposito o meno, quantunque tutte abbiano bisogno di revisione, chi avrà da lavorare in questo argomento, potrà certamente trovare indicazioni da mettere a profitto e tracce di strade che meritano di essere percorse.

1920.

IX.

Di una traduzione delle opere di G. C. Vanini.

Non è il caso d' insistere sulla inopportunità del tradurre dal latino opere filosofiche come quelle del Vanini [1]), che non potranno mai esser lette se non dagli studiosi di professione; pei quali, viceversa, rimane sempre un bisogno imprescindibile rifarsi dai testi originali. Si sa come nascono per lo più queste traduzioni; e io potrei ricordare da quante brave persone qualche anno fa a Cosenza sentii esprimere il desiderio che fossero voltati in italiano gli scritti del Telesio, che nessuno si sente di leggere in quell' ispido latino; e come poco persuasiva riuscisse in mezzo a loro la mia osservazione, che quelli che trovano illeggibile in latino il *De rerum natura iuxta propria principia*, lo troverebbero egualmente illeggibile, se non più, in italiano. Il prof. Porzio, ch'è persona d' ingegno e di solida cultura, e scrive in modo assai vivace ed arguto, ha fatto tutto quello che si poteva per far parlare il suo Vanini in un italiano agile e facile, e accostarne così gli scritti a un gran numero di lettori. Ma può sperare perciò che i leccesi e i conterranei tutti più devoti alla memoria dell' infortunato filosofo si leggano ora questi due volumi? Lasciando stare che le questioni di cui si occupa il Vanini non destano più l' interesse delle persone colte,

[1]) Guido Porzio, *Le opere di Giulio Cesare Vanini*, tradotte per la prima volta in italiano con prefazioni del traduttore. Lecce, Bortone, 1912 (pp. CLXIII-295, CCLVI-441 in-8° gr.).

che non si dilettino di erudizione, a me pare che ogni più viva curiosità debba rompere nello scoglio di difficoltà che la traduzione, invece che attenuare, doveva necessariamente accrescere.

Ecco subito, per portare un esempio caratteristico di tali difficoltà, un luogo delle primissime pagine del primo volume, che deve esser costato una bella fatica al traduttore, senza che perciò ei possa sperare di averne spianata l' intelligenza a' suoi lettori. Un luogo, dove il Vanini vuol mostrare la divisione del mondo in superiore e inferiore; e che direbbe, com'è tradotto in italiano (I, 22-3):

Esclusa da questa divisione l'unità (la quale rappresenta ciò che è uno veramente, cioè il *tutto*, vero principio da nessuna cosa compreso o incluso), il nove, che si trova al di sotto di essa [il testo dice invero *citra eam* — al di qua di essa], ingrandito per mezzo delle sue moltiplicazioni (?), è divisibile in due, in modo che, diviso in due volte ventisette, egli ha il sette quale termine dell'eguaglianza prima, e il dieci della seconda, di cui l'ultima unità è la nona derivante della (*sic*) prima unità del binario [il t. dice: *nona a prima unitate binarii* — nona a partire dalla prima del binario], che è il primo numero in quella parte della divisione. Nell'una e nell'altra di tali parti il tutto, cioè il nove, si troverà tante volte quante l'unità, che lo genera, entra nella sua radice per formarlo. Or la radice del nove è il tre: e il ventisette segna il nove volte tre, come, del resto, lo stesso numero è segnato dal nove tre volte ripetuto. Così la prima parte si forma per l'azione combinata del binario coi numeri seguenti fino a sette in modo da formare ventisette: la seconda parte si compone coll'otto e i due numeri seguenti.

La traduzione di questo luogo non è certamente molto felice; e forse lo stesso traduttore non s'era reso ben conto di quel che il Vanini volesse dire. Ad ogni modo, scommetterei che nessuno potrà venirne a capo senza tornare al testo: dove con un po' di buona volontà si capisce che pel Vanini questo 9 divisibile in due 27 (cubo di 3) è quel 9 che il traduttore dice « ingrandito per mezzo

delle sue moltiplicazioni » (*per suas multiplicationes cumulatus*) : cioè il numero ottenuto per la somma di tutti i numeri formabili con le nove unità del 9, escludendo l'unità, e però supponendola : ossia di tutti i numeri da 2 a 10. Che sono infatti.

$$(2+3+4+5+6+7)+(8+9+10)=2\times 27:$$

dove la prima equazione del 27 (chiusa dentro la prima parentesi) ha per ultimo termine il 7 e la seconda il 10 ; e l'ultima unità della seconda equazione è la nona a cominciare dalla prima, con cui, data l'unità, si forma il 2.

Arzigogoli di questo genere non se n' incontrano ad-ogni voltar di pagina ; e, dove occorrono, il traduttore avrebbe potuto apporre qualche nota. Ma quasi da per tutto, specialmente nell'*Anfiteatro*, il lettore s' imbatte in periodi o frasi di colore oscuro, che non son fatte per invogliare alla lettura chi aspettava la traduzione per conoscere gli scritti del Vanini. Così, subito nella prima pagina dello stesso *Anfiteatro* (p. 19), si legge : « Inoltre, non trovandosi in Dio tempo di sorta, ma egli medesimo essendo del tempo dominatore, in nessun modo.... il tempo può in lui essere riscontrato : dove pure non è in lui il *prima* e il *dopo* ». Ma, non esserci in Dio tempo, non è lo stesso che non esserci prima e dopo ? E che maniera di ragionare sarebbe questa che, non trovandosi in Dio tempo, non è possibile riscontrarvelo ? Nel latino la cosa va più liscia : « *Insuper cum in Deo non sit tempus, sed ipse dominus temporis.... nullo modo est in eo,* [1]), *vel prius, vel posterius* » (p. 2) : dunque, non essendoci tempo, non può essere a nessun patto un prima o un dopo. — E poche righe più su un *hinc* sfuggito all'occhio per solito vigile del traduttore spezza tutto il vigore di un argomento averroista che il Vanini riferisce, e che si vede tradotto così : « Ora Dio è semplice, come da Averroè vien attestato.... Afferma egli — e certo a ragione —

[1]) Questa virgola per chi abbia familiare l'antica maniera d' interpungere non toglie che *vel prius vel posterius* sia soggetto di *est*.

che in Dio nulla è in potenza, ma tutto in atto.... ». Dove non si scorge nessun rapporto logico tra il concetto della semplicità di Dio e quello della sua assoluta attualità ; laddove nel testo leggiamo : « *Deus autem simplex est, ut idem testatur....* HINC *asserit, et recte sane, in Deo nihil in potentia* ». — Un altro esempio dalla stessa Esercitazione I. Nell'enumerazione dei principii, nel senso aristotelico, dopo avere posto in primo luogo la quiete come fine d'ogni mutamento, e averne accennati altri quattro, il Vanini, nella traduzione italiana, continua : « Il sesto è il *fine* per cui esiste l'altro *fine* che noi abbiam posto in primo luogo, vale a dire la *quiete :* chè l'altro *fine* cioè la quiete, è movimento verso una cosa, quest'ultimo è il fine della cosa stessa » (p. 24). — La quiete movimento ? si domanderà stupefatto il lettore. Ma il testo diceva più chiaramente « *Ille namque finis est motus ad rem, hic est finis rei* » : dove molto agevolmente il primo *finis* si può intendere nella stessa posizione grammaticale del secondo, unendosi a *motus* come il secondo a *rei*, interpretando perciò : « chè quello è fine del movimento alla cosa, questo fine della cosa ».

Altre volte il vedersi innanzi voltati alla meglio in italiano termini tecnici del linguaggio scolastico, ci disorienta e costringe a cercare nelle corrispondenti voci latine quello che si vuol significare. Quando a pag. 94 si legge che la conoscenza divina dipende dal mio peccato « non in modo semplice e assoluto, ma secondo un *certo che* e sotto condizione » noi facilmente indoviniamo le parole che il Porzio deve aver tradotte (*simpliciter* e *secundum quid*) e ritraduciamo per nostro conto : « non assolutamente e incondizionatamente, ma relativamente e condizionatamente ». Ma, quando, seguitando, troviamo : « sebbene egli (Dio) venga chiamato, alla spiccia, autore degli atti tutti » non possiamo indovinare che cosa si voglia dire precisamente con la frase « alla spiccia » se non confrontiamo il *simpliciter*, che qui si ripete nel testo. A pag. 41 non dà senso la proposizione : « Infatti, la materia non è necessariamente il soggetto di tutti i contrari, ma della sola contrarietà, e di quella sola ch'esiste

giusta il luogo ». Nel testo non c'è l'opposizione che pone il traduttore tra i *contrari* e la *contrarietà*, ma semplicemente l'esclusione, da tutte le contrarietà, di quella locale (*non enim omnium contrariorum necessario, sed contrarietatis tantum, quae est secundum ubi*; cioè: *sed contrariorum tantum, quae sunt contraria secundum ubi*).

Con queste poche osservazioni recate in via d'esempio, ma che si potrebbero facilmente moltiplicare, non si vuol già conchiudere che il lavoro del Porzio sia negligente o tirato giù alla leggiera, o che non dia prova d'intelligenza e di erudizione. Si vuol cavarne piuttosto la conclusione, che il grande amore del traduttore pel Vanini e tutte le sue rare doti non sono valse e non potevano valere a sottrarre questo lavoro alla sorte di altri tentativi simili rimasti nell'oscurità senza effetto o quasi, rispetto al fine che gli autori s'eran proposto, della più larga diffusione delle opere di un illustre scrittore antico; e che questi due grossi volumi acuiscono negli studiòsi del Vanini il desiderio d'una ristampa corretta, almeno parziale, dei due rarissimi volumi a noi giunti di lui. Il Porzio dà sulla voce spesso a tanti che del Vanini han parlato senza averne letto i libri; ma questo continuerà necessariamente ad accadere finchè quei testi rimarranno così rari; e nessuno più del Porzio dovrebbe e potrebbe fare che questa rarità cessasse. Nessuno più di lui è preparato a rendere questo servigio agli studi. Ed egli farebbe opera eccellente se, oltre a curare la riproduzione esatta del testo, lo annotasse nei luoghi frequenti che ne han bisogno.

Molte note si leggono a piè di pagina di questi due volumi che ora ci ha dati; ma son tutte consacrate alla caccia degl'incredibili errori commessi nella traduzione francese del Rousselot: dei quali forse sarebbe bastato arrecar solo qualche esempio in una delle « prefazioni ». Le quali sono parecchie, varie e lunghe; e attestano anch'esse una somma non piccola di lavoro, proseguita per più anni con una viva passione, con sottile acume nel districare le vecchie e arruffate questioni di cui è irta la biografia vaniniana, con studio assiduo di precisione e di compiutezza; e sono scritte con brio, con ardore

polemico, in forma colorita, talvolta troppo. Molte belle doti, dunque, anche qui, e molte fatiche; ma nè anche qui del tutto bene impiegate. L'interminabile polemica coll'avv. Di Cagno Politi ha troppo sapore personale e, stavo per dire, provinciale per meritare d'accompagnarsi con opere, come queste del Vanini, che sono di un interesse universale. Moltissimi degli scritti registrati nella Bibliografia non hanno valore di sorta nella storia della fama e della filosofia del Vanini; e con la bibliografia avrebbe potuto fondersi opportunamente lo scritto introduttivo al secondo vol. *Biografi, storici della filosofia e alterne vicende della fama di G. C. V.*, sfrondato di tutte le divagazioni inutili. La stessa *Biografia critica*, che è senz'alcun dubbio una critica accurata di tutto il materiale biografico e della ricca letteratura relativa, si sarebbe potuta con grande vantaggio condensare in molto minor numero di pagine. Ma questa Biografia meriterebbe un esame particolare; e sarà il caso di farlo quando, come spero, verranno in luce taluni documenti vaniniani, che io penso giacenti tuttavia inesplorati, intorno alla giovinezza del filosofo pugliese. Intanto non posso qui aderire al severo giudizio che il Porzio fa del lavoro del Baudouin, così benemerito per le sue fruttuose indagini tolosane e per lo studio penetrante che ha fatto di tutti gl'indizii, su cui per gran parte si è tuttavia costretti a ricostruire la biografia vaniniana. Che se egli s'abbandona talvolta con eccessiva fiducia alla fantasia integratrice nella parte congetturale della sua *Histoire critique*, nel complesso della sua raffigurazione dell'uomo, dello scrittore e della società in cui il Vanini si venne avvolgendo, riesce a darci un quadro coerente, in cui per lo più la congettura si lega strettamente al certo. E in talune opinioni che il Porzio contrappone a quelle del biografo francese troppo si mostra la sollecitudine di collocare in una luce favorevole (almeno secondo il gusto dello stesso Porzio) il proprio eroe. E se non è tutta storia nè tutta critica l'*Histoire critique* del Baudouin, non è neppure nè storica in tutto, nè serenamente e altamente critica la critica che ne fa il Porzio.

Quanto a me, poichè il prof. Porzio tira in ballo anche me per un mio articoletto di sei anni fa sulla *Histoire critique*[1]), devo dire che non è esatto che accettassi senz'altro la tesi del biografo francese, che da tre passi delle opere stesse del Vanini (*Amph.*, pp. 268, 284-5, *De Arcanis*, p. 454) risulti che questi uccidesse in Francia nel 1612 un giovane a nome Enrico Silvio: giacchè io scrissi espressamente che le congetture con cui il Baudouin si sforza su questo punto, come su tanti altri, di dissipare ogni oscurità non sono così fermamente fondate sui documenti «che riescano a togliere ogni dubbio sull'animo di chi legge». E non è vero che allora io non avessi letto i passi vaniniani a cui si riferiva il Baudouin; com'è vero, invece, che allora non conoscevo la polemica del Moschettini contro il Baudouin[2]) conosciuta di poi, e riletta anche in questi giorni, e sembratami in molte parti sostanziali, come questa riguardante E. Silvio, debolissima. E debbo pur dichiarare che, anche dopo le brillanti schermaglie del Porzio, rileggendo e raccostando quei luoghi vaniniani, pensando alla vita errabonda e tumultuosa e al carattere dell'uomo, ho l'impressione che l'interpretazione del Baudouin possa esser vera, e non so liberarmi dal sospetto (dico s o s p e t t o) di sei anni fa. Non ho modo ora di indagare donde il Di Cagno Politi ricavi che l'Enrico Silvio, notato d'infamia dal Vanini sia «nè più nè meno che il Prior generale dell'Ordine Carmelitano, morto a Roma, nel Convento della Traspontina, ai 14 settembre 1612», e se questo prior generale sia poi quel medesimo Silvio, pure carmelitano, maestro in teologia e scrittore di cose teologiche, filosofo e oratore sacro, vivente nel 1593, con cui il Moschettini e il Porzio identificano il Silvio vaniniano. Ma se il Silvio carmelitano, è una sola persona, morta nel detto giorno a Roma, egli non può essere il

[1]) *Arch. stor. napol.*, XXX, 75-8.
[2]) Moschettini, *La vita di G. C. V. secondo il Baudouin*, nella «Rivista europea» del 1° aprile 1880.
[3]) *G. C. V. martire e pensatore del XVII secolo*, p. 28

Silvio di cui parla il Vanini nei Dialoghi p. 454 [1]); perchè dai documenti del Palumbo risulta con certezza che il Vanini il 14 settembre 1612 era a Londra e non poteva assistere alla macabra e sudicia scena descritta in cotesto luogo. E se il Silvio rintracciato dal Moschettini è diverso da quello del Di Cagno, non so chi potrà davvero indursi a vedere nel morto recente, palpato e accarezzato dall'impudico amasio *illotis a ventris exoneratione manibus*, quel carmelitano, che non era un qualunque fratacchione giovanotto, ma un grave professore e oratore e illustre scrittore di teologia.

La morte di Enrico Silvio dovette essere evidentemente una morte violenta, e accadere o presente il Vanini, come io propendo a credere, o quando questi s'era appena allontanato e poteva ricevere da qualcuno dei presenti quei vivaci particolari realistici. Il Vanini notava, si badi, che se pessimo era d'animo questo Silvio, era ben fatto di corpo (*rectus: Amph.*, 268). Da costui fu egli *iniustissime laesus*, e perciò costretto a quella sua disastrosa andata in Inghilterra (di cui ci hanno informato i documenti Palumbo) condottovi quasi per certo destino (*fatale mihi fuit*); chè infatti da Parigi, dove sarebbe accaduto il fatto, il Vanini non si recò direttamente in Inghilterra, ma quivi pur si sarebbe dovuto ridurre ad incontrare le non certo felici avventure, che sappiamo. Nè si può pensare che tra l'ingiustissima offesa, o aggressione, di Silvio e la morte di costui sia corso un certo intervallo; perchè, a giudicarne da quel che dice il Vanini, quella fu causa immediata della sua partenza, e questa, la morte, avvenne pure sotto gli occhi, o quasi, dello stesso Vanini. La protesta poi del *De arcanis* (p. 425), che al Moschettini parve un argomento contro il Baudouin,

[1]) «Haec si vera essent [*che sia possibile richiamare l'anima nel corpo, appena se ne sia divisa*], perditissimam nequissimi nebulonis Henrici Sylvii animam ad subtriste cadaver blanditiis eius impudicus amasius attraxisset, dum illotis a ventris exoneratione manibus illius membra pertractabat».

a me continua a parere invece una conferma della costui congettura; perchè il dire di non aver mai commessi delitti per esser vissuto giusta le leggi di natura, pare un volersi scusare d'un delitto che non può tenersi tale secondo le leggi di natura (in questo caso, d'un omicidio commesso per legittima difesa).

Saranno magari tutti arzigogoli; ma finchè non s'arrechi qualche argomento efficace a dimostrarli tali, non vedo come si possa tanto facilmente scacciare il sospetto lampeggiato alla mente del Baudouin.

1913.

X.

Il primo processo d'eresia di T. Campanella.

Il primo dei tanti processi d'eresia toccati al Campanella è quello, ancora pochissimo noto, anche dopo le diligenti e ingegnose investigazioni dell'Amabile, in cui il filosofo incorse nel 1591, in Napoli, dopo la pubblicazione della *Philosophia sensibus demonstrata* (1591) in difesa delle nuove dottrine telesiane contro l'aristotelico Marta.

Questo processo, secondo scriveva l'Agente toscano in Napoli, gli sarebbe stato suscitato contro, proprio «per conto che avea scritto in difesa del Tilesio»[1]). Il povero Campanella fu subito carcerato; e prima di «superare questo travaglio», dovè tribolare assai più a lungo che non credette l'Amabile, l'unico biografo che finora abbia posto mente a questo processo[2]). Probabilmente, rimase in prigione tutto il resto del 1591 ed il primo semestre del '92.

A rischiarare il tempo e le ragioni della liberazione, e quindi anche l'andamento del processo, aiuta un documento molto importante, venuto in luce pochi anni fa; il

---

[1]) Vedi la lett. di Giulio Battaglino, del 14 sett. 1599, pubbl. da F. Palermo, nell'*Arch. stor. ital.*, vol. IX (1846), p. 406; e ripubbl. da L. Amabile, *Fra T. Campanella, la sua cong., i suoi proc. e la sua pazzia* (Napoli, Morano, 1882), III, p. 84.

[2]) Lett. del Battaglino, del 4 sett. 1592, pubbl. dall'Amabile, *o. c.*, III, p. 12.

quale, insieme con una lettera scoperta e pubblicata dall'Amabile, viene a modificare notevolmente il racconto congetturale, che di cotesto primo processo fece lo stesso Amabile. Il nuovo documento, scoperto dal prof. Alessandro Paoli [1]), è ancora pochissimo noto, e merita perciò d'esser riprodotto. È una lettera dell'ambasciatore toscano a Roma, Giovanni Niccolini, a Lorenzo Usimbardi, segretario di Stato del granduca Ferdinando I. Eccolo:

Avendo letto la lettera di quel frate Gio. Batista da Pulistina [2]) di Calabria, mandatami da S. V. con la sua, dove detto frate raccomanda un frate Tomaso Campanella della provincia di Calabria, frate del suo ordine de' Predicatori, mandai subito per detto Gio. Batista. Il quale mi confermò tutto quello che aveva scritto [a] S. A.; dicendo, essersi mosso perchè questo Padre era stato imputato a torto, e perchè, sendo uomo di grande letteratura, in filosofia particolarmente e poi in molte professioni, desiderava fusse abbracciato e favorito nella protezione di S. A. — Domandai il detto padre frate Gio. Batista, se qua in Roma era alcuno che conoscessi questo frate Tomaso. A che lui mi rispose di no, eccetto che due frati del suo Convento della Minerva; ma che in Napoli ne potevano dar relazione il signor Mario del Tufo, appresso del quale detto frate Tomaso era stato; in oltre il Reggente Mordos e il signor Pignattielli e molti altri Cavalieri, che interveniscono, secondo [3]) detto Padre, in una medesima Accademia. Però, se S. A. volesse informazione di questo uomo, potrebbe V. S. scrivere al Battaglino di Napoli, che potrà intendere il tutto da questi.

Quanto poi all'aiuto che se li potessi dare, mi dice questo padre frate Gio. Batista che bisognerebbe parlare al Card. Alessandrino [1]), e far che lui scrivesse al Nunzio a Napoli, o al Provinciale della loro Religione, che con sicurtà mandassi detto frate Tomaso qua a Roma per giustificarsi, come lui si offerisce e desidera.

Il qual aiuto si potrebbe dare con questa raccomandazione, sendo quest'uomo virtuoso, come dice questo Padre, e senza colpa. Ma prima si potrebbe veder d'aver relazione d'ogni cosa dal Battaglino. Quanto poi all'impiegare quest'uomo in servizio di S. A., per quel che mi rappresenta a me, non so veder in quel che potesse servire, se già non fosse atto a leggere una lezione di Filosofia o Teologia nello studio di Pisa o di Siena; se però fosse il caso anche a questo, in che sapranno meglio loro costà in quel che potesse esser buono.

Questa lettera reca la data del 31 maggio 1592, e dimostra evidentemente, che allora il Campanella era tuttavia in prigione a Napoli. Cade quindi l'asserzione dell'Amabile, che questo «processo si chiuse nel 1591» e che il Campanella «dopo esser rimasto, quasi un altro anno in Roma, verosimilmente con la relegazione in uno de' conventi del suo Ordine secondo la giurisprudenza del tempo, finì per andarsene in Toscana» [2]). Cade altresì la sua congettura, che il Campanella fosse stato proposto al Granduca da Mario del Tufo, al cui luogo bisogna mettere questo finora ignoto correligionario e conterraneo del filosofo, fra' Gio. Battista da Polistena. Cade parimente l'altra asserzione dello stesso Amabile, che il Battaglino fosse stato la prima volta interrogato sul conto del Campanella nel 1591.

L'Usimbardi, dietro il suggerimento del Niccolini, si rivolse al Battaglino, certo nel giugno 1592. E del tenore della risposta dell'Agente di Napoli si ha notizia da un'altra lettera, che lo stesso Agente, *sua sponte*, o per lo meno non più richiesto dal Ministro toscano, ma

[1]) Che lo pubblicò, traendolo dall'Arch. Mediceo, filza 3303, per *Nozze Gualtierotti Morelli-Deninger* (Pisa, Vannucchi, 1897) ed in una delle ricche note al suo scritto: *La scuola di Galileo nella storia della filosofia* (Pisa, 1897), p. CCCVIV sg. Riproduco la lettera sciogliendo le molte abbreviature del testo e tralasciando le particolarità grafiche del tempo insignificanti.

[2]) Polistena, paesello vicino a Stilo.

[3]) Il ms. (Paoli) ha: *sd.*

[1]) Ms. (Paoli): *Aless.º*.

[2]) *Congiura*, I, p. 50.

per sollecitazione forse dello stasso Campanella, scrisse all' Usimbardi il 4 settembre 1592:

Già mi commise V. S., di ordine di S. A., che io dessi relazione dell'esser di quel fra Tommaso Campanella, ch' era qui carcerato e fu anteposto a S. A. per bello ingegno e desideroso di dedicarsi al suo servizio. Io dissi allora che, per trovarsi lui prigione per causa di religione, nè avevo potuto trattar seco, nè conveniva intrigarsi in tal genere d' imbarazzi [1]).

Questa la risposta dovuta dare nel giugno. E il ricordo che il Battaglino stima opportuno di farne a principio della nuova lettera, dimostra che egli scriveva ora nell' interesse del Campanella e non per nuova interrogazione, che potesse aver ricevuta da Firenze. Continua infatti:

Ora posso dire come lui ha superato facilmente questo travaglio, il quale non avea altro fondamento che la invidia di un altro frate e la troppa credulità de' superiori. È però stato liberato e dimani partirà per Roma a procurar che sia castigato il calunniatore. Io, e per li scritti ch' ho visti, e per la voce, lo giudico per uno de' più rari ingegni ch'abbia Italia: anzi è mostro di natura il saper quanto sa in età di venti quattro anni; e tanto che di qua gli è nata la accusa che lui avesse alcuno spirito familiare. Se lui avesse lo scudo di alcun principe e commodità di studiare, se ne potria sperare gran cose [2]).

Da questa lettera mi pare risulti evidente che non l' interessamento del Granduca aiutò il Campanella a superare il travaglio; ma che egli, una volta liberato, dovette far capo al Battaglino per rannodare i tentativi già avviati dal frate Gio. Battista da Polístena per entrare al servizio del Granduca. Mi pare anche che questo documento comprovi incontestabilmente l'affermazione del Campanella nel *Syntagma*: « Anno Domini MDXCII Romam perrexi, fugiens æmulos accusantes *quomodo scit cum non didicerit* »; e che abbia torto l'Amabile, quando asserisce che il Campanella « ricinse di nubi questo suo processo e ne fece perdere le tracce » [1]).

Il processo, dice l'Amabile, e vedremo perchè, si chiuse con una condanna a Roma nel 1591, dove perciò il Campanella non si recò spontaneamente, ma fu trasportato in catene, secondo gli usi del S. Ufizio. Che nel 1592, in maggio, fosse ancora in carcere a Napoli, è attestato dalla lettera del Niccolini. Che non fu condotto in catene, si vede dalla lettera del Battaglino. Così, che la principale accusa fosse questa accennata dal *Syntagma*, cioè della familiarità con uno spirito maligno, è confermato dalla stessa lettera dell'Agente toscano. Del resto, chi non sforza la deposizione di frate Francesco Merlino, nel processo d'eresia istruito al Campanella nel 1600, sulla quale si fonda l'Amabile, non può cavarne se non un'altra conferma alla dichiarazione del Campanella più volte fatta intorno al titolo del suo processo del 1591-92:

Esso fra Tomaso venne un giorno in San Domenico, e là fu preso, carcerato e condutto alle carceri di Monsignor Nunzio, sotto pretesto, come intesi allora, che fra Tomaso avesse spiriti sopra. E defensandolo io che non fusse tal cosa, mi fu detto, ma non mi ricordo da chi, che fra Tomaso aveva altre cose, e in particolare che, parlando di estraere libri da la libraria di San Domenico sotto pena di scomunica, esso fra Tomaso disse: Come è questa scomunica? Che si mangia? [2]).

Questo scherzo sulla scomunica diventa per l'Amabile il caso principale d'accusa; laddove a me pare che il

[1]) AMABILE, *Congiura*, III, p. 12.
[2]) *Congiura*, I, p. 47.

[1]) TH. CAMPANELLÆ *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma* ed. Gabr. Naudæus (Parisiis, Pele, MDCXLII), pag. 9.
[2]) Tra i docc. della *Congiura*, III, p. 332.

Merlino esplicitamente assegni come formale motivo del processo l'avere il Campanella spiriti sopra, e che il resto non fosse se non un ricamo, che l'interlocutore del Merlino facesse per conto suo alla notizia corsa della ragione precipua del processo. Nè s'intende perchè il Campanella, p. es., nella lettera allo Scioppio del 1° giugno 1607, dove accenna alle tante accuse calunniose mossegli ne' non pochi processi sofferti, dovesse, accennando al primo, aver paura di ricordarne il punto della scomunica e restringersi alla storiella del demonio, riferendo la propria risposta famosa: *At ego respondi me plus olei, quam ipsi vini consumsisse* [1]).

Il Campanella fu imprigionato bensì nel 1591; ma il processo si chiuse a Napoli nel '92 tra il maggio e il settembre. Che sia stato imprigionato nel 1591 risulta, non dalla deposizione del Merlino nel 1600 [2]), ma dagli accenni concordi, che a quella sua prima esperienza del carcere il Campanella fa nella lettera allo Scioppio dell' 8 luglio 1607 (*cum iam annis sedecim vel in carceribus latuerim*), e in quella a monsignor Querengo: « ma il colmo delle persecuzioni cominciò a 23 anni [il Campanella, ricordiamo, nacque nel 1568] con questo titolo: *quomodo literas scit, cum non didicerit?* » [3]).

Che il processo fosse finito nel '91 con una condanna, data in Roma, alla *abiuratio de vehementi*, l'Amabile desumeva da tre documenti relativi al processo d'eresia del 1600. Nella lettera del Nunzio al cardinale di S. Giorgio dell' 11 febbraio 1600, sono domandate persone pratiche e buoni teologi « per disputare con quel Campanella, che

[1]) Amabile, docc. annessi al *Fra T. Campanella nei castelli di Napoli, a Roma e a Parigi* (Napoli, Morano, 1887), II, p. 61.

[2]) Come crede l'Amabile (*Congiura*, I, p. 45), il quale riferisce erroneamente il « *già nove anni* » della deposizione del 2 sett. 1600, con cui il Merlino si riporta (*Cong.*, III, p. 333) al tempo in cui rivide il Campanella a Napoli, studiando insieme in S. Domenico, alla data dell' incarceramento e inizio del processo, ricordata invece nella deposizione del 30 agosto (III, p. 332).

[3]) Amabile, *Il cod. delle lett. del Campanella nella Bibl. Naz. di Napoli* (Napoli, 1881), pp. 55, 61.

per aver abiurato altra volta, com'egli stesso dice, vorrà forse in questo dar che fare di nuovo ». Nella lettera dello stesso Nunzio al cardinale di Santa Severina, della stessa data, si ripete la stessa domanda dell' intervento di qualche principale teologo: « Perchè scuopre che altra volta quel fra Tomaso Campanella è stato fatto costà abiurare » [1]). Infine, il cardinale di S. Severina, il 28 aprile 1600, chiamando il vescovo di Termoli a far parte del tribunale che doveva giudicare il Campanella, gli scriveva: « Essendo V. S. molto ben pratica nelle cose del Santo Officio, e anco informata delle altre cause conosciute in questa Santa Inquisizione contro il Campanella, ove abiurò come sospetto violentemente di eresia l'anno 1591, non le dirò altro » [2]).

Certo, questi documenti ci lasciano molto perplessi, non potendoli tanto facilmente mettere d'accordo con le lettere del Niccolini e del Battaglino. Ma, — non volendo sostenere che quest'ultimo ingannasse, per favorire il Campanella, il ministro del suo Granduca e il Granduca stesso; non volendo pensare che il cardinale di S. Severina confondesse tra il processo del 1591-92 e quell'altro che il Campanella ebbe in Roma nel '95 (che allora bisognerebbe far finire con una sentenza di condanna, non con l'assolutoria, come congettura l'Amabile), — si potrebbe ritenere che il cardinale si riferisse alla data di formazione del processo, che è infatti il 1591, e che tanto lui quanto il Campanella, parlando di un'abiura fatta nella S. Inquisizione di Roma, intendessero accennare al fatto frequente, anzi ordinario, che gli stessi processi d'eresia, che si istruivano in Napoli, eran diretti dal supremo Tribunale del S. Ufficio di Roma, da cui venivano via via tutte le disposizioni e in cui si pronunziavano le sentenze e si conservava copia degli atti [3]).

Certo è che tra il 4 settembre 1592, quando ancora il

[1]) *Congiura*, III, p. 63.

[2]) *O. c.*, III, p. 257.

[3]) Vedi Amabile, *Il S. Off. della Inquisiz. in Napoli* (Città di Castello, Lapi, 1892), II, p. 19.

Campanella doveva partire per Roma (e doveva partire il giorno appresso, come s'è visto), e il 1° o il 2 ottobre dello stesso anno, quando egli potè presentarsi in Firenze a Ferdinando I dei Medici [1]), non c'era il tempo necessario a terminare un processo d'eresia, infliggere la condanna d'abiura (cui, d'ordinario, seguiva una relegazione in un convento) e lasciare anche al condannato di partire da Roma e andare a Firenze. L'Amabile, per coordinare con la lettera del Battaglino la sua ricostruzione del processo, dopo l'abiura, fa rimanere il Campanella un anno relegato in un convento romano; poi lo fa ritornare in Napoli, per indi farlo ripartire alla volta di Roma e di Firenze [2]). Ora questo espediente è mandato in aria dalla nuova lettera del Niccolini.

In conclusione, così su questo processo napoletano del 1591-92, come su quello romano del '95, restano tuttavia molti dubbi, che solo i documenti dell'Archivio del S. Uffizio in Roma potranno una volta dissipare.

1907.

POSTILLA

Le ricerche dello Spampanato nel Grande Archivio di Stato di Napoli hanno ora assodato che effettivamente questo processo contro il Campanella fu terminato in Napoli con sentenza del 28 agosto 1592; con cui s'ingiungeva al Campanella di ritornare subito nella sua provincia, e riprovare i principii telesiani per attenersi solamente a San Tommaso (*ut disputando, praedicando*

[1]) Com'è attestato dalla fine della lett. di Baccio Valori all'Usimbardi del 15 ott. 1592, pubbl. dal D'Ancona, Discorso premesso alle *Opere di T. Campanella* (Torino, 1854), I, pp. LXXV-LXXVI. Cfr. Amabile, (*Cong.*, I, p. 59), il quale anzi stima che il Campanella a Firenze «si dovè trovare per lo meno verso la fine di settembre 1592».

[2]) Si noti che per una svista assegna nel testo (I, p. 59) la data del 14 settembre, anzichè del 4, alla lettera del Battaglino.

et legendo teneat doctrinas sancti Thomae et reprobet doctrinas Telesii) limitandosi per quella volta a una pena leggiera poichè si volle tener conto del carcere già sofferto dal reo. Giudici furono i prelati della provincia del Regno con a capo il provinciale fra Erasmo Tizzano, già priore nel '74 di Giordano Bruno; e la sentenza, che lo Spampanato ha data in luce, si conserva infatti a Napoli [1]).

1922.

[1]) Vedi V. Spampanato, *Vita di G. Bruno*, pp. 572-74.

XI.

Le varie redazioni del *De sensu rerum* di Tomaso Campanella con un saggio del testo italiano inedito.

I.

Nel *Syntagma de libris propriis*, che dettò *stans pede in uno* al Naudé in Roma nel 1632, il Campanella dopo aver ricordata la sua polemica contro il Marta: *Philosophia sensibus demonstrata*, stampata, egli dice, a Napoli nell'officina di Orazio Salviani «*anno Christi MDLXXXX*», ma realmente venuta in luce nel 1591 [1]), prosegue: «*Quo etiam tempore in domo marchionis Lavellii, Mario Tufo filio favente, scripsi commentarios duos unum* De sensu, *alterum vero* De investigatione rerum». E soggiunge che alla composizione di questi libri *De sensu rerum* era stato mosso propriamente da una disputa pubblica, nonchè (*seorsum*) da G. B. della Porta; il quale, rileggendo col Campanella la sua *Phytognomonia*, dichiarò di non potersi assegnare la ragione della simpatia e dell'antipatia delle cose [2]). Ma, come nella prefazione alla *Philosophia* il *De sensu* si dà per composto, l'autore dovette attendervi

[1]) Vedi il frontespizio dell'opera.

[2]) Th. Campanellae *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma* ed. Gabr. Naudæus, Parisiis, Pele, MDCXLII, p. 7. Per l'accenno al Della Porta cfr. il *De sensu*, lib. IV, c. 1.

nel 1590 [1]). — Se non che Mario del Tufo, che fece le spese per la stampa della *Philosophia*, non curò che fosse subito pubblicato anche il *De sensu*.

Non curò o non potè, perchè, poco dopo la pubblicazione dell'opera contro il Marta, il Campanella incorse nel primo de' suoi processi d'eresia, suscitatogli contro, secondo scriveva l'Agente toscano in Napoli, «per conto che avea scritto in difesa del Tilesio [2])». Fu carcerato, e non riacquistò la libertà se non dopo il maggio dell'anno appresso [3]), forse nel settembre; quando, fuggendo gli emuli suoi accusatori, com'egli stesso ricorda nel *Syntagma*, si recò a Roma. Nè qui trovò la soddisfazione che sperava; e passò quindi a Firenze. «*Nec tamen meliorem sortem nactus, Florentiam accessi, librumque,* de sensu rerum *magno duci Ferdinando primo dedicavi*». Quando era in carcere a Napoli, egli aveva sollecitata la protezione del granduca mediceo. Ora, il 1.° o il 2 ottobre, quando potè essere ammesso alla sua udienza, tornò ad offrirgli con la dedica del *De sensu* i suoi servigi; e raccontandogli i guai sofferti per la persecuzione dei frati, lo pregò che volesse accoglierlo sotto lo scudo del suo favore.

«Essendo con V. A.», gli scriveva un anno più tardi da Padova [4]) «mi disse non solo volermi favorire, ma mi persuase con giusti consigli lasciare i frati, donde dipende la forza della mala fortuna mia. Anzi mi giovò con danari; e scrisse al Padre Generale che mi desse licenza di venire a servirla, e di stampare altresì». Scrisse anche, o meglio fece scrivere dal suo segretario di Stato Usim-

[1]) Amabile, *Fra T. Camp., la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Morano, 1882, I, 40.

[2]) Lett. del Battaglino del 14 sett. 1599, pubbl. da F. Palermo, in *Arch. stor. ital.*, 1846, vol. IX, p. 406, e ripubbl. dall'Amabile, *op. cit.*, III, 84.

[3]) Vedi lo scritto precedente: *Il primo processo d'eresia di T. Campanella*.

[4]) Lett. pubbl. dal Palermo, *Arch. stor. ital.*, IX, 428; rist. dal D'Ancona, nel Discorso premesso alle *Opere di T. C.*, Torino Pomba, 1854, I, p. LXXIX sgg.

bardi a Baccio Valori, che mostrasse al giovane domenicano la Biblioteca Palatina e, conversando con lui, procurasse di conoscere l'uomo e il suo valore. Il Campanella, a cui la lettera fu data il 2 ottobre, non la presentò al Valori se non il 13. E due giorni dopo, il Valori scriveva all' Usimbardi « d'aver trovato il Campanella giovane di senno maturo e varia dottrina e recondita, come si traeva da' suoi dotti ragionamenti, non meno che dall'opera per lui stampata con titolo *De philosophia sensibus demonstrata*, dov'è seme dell'altra ch'egli dedica a S. A. *De sensitiva rerum facultate* ». Da questo documento risulta qual fosse il titolo primitivo del *De sensu*.

Ma l'accorto fiorentino notava altresì, che, « procurandosi oggi in Roma per alcuni proibire la filosofia del Telesio, con colore che la pregiudichi alla teologia scolastica fondata in Aristotile da lui così riprovato, corre qualche risico conseguente ancor esso, e per ventura il più terribile per eccellenza de' suoi concetti, che veramente sono alti e nuovi ». Non era prudente, insomma, mettersi accanto un tal uomo. D'altra parte, il Campanella doveva aver capito il tenore della relazione che il Valori avrebbe fatta; e vedendo che almeno almeno gli toccava d'attendere un pezzo prima di essere ammesso ai servigi del granduca, lo stesso giorno, 15 ottobre, scrisse a questo, che egli intanto se ne andava a Padova, dove sperava d'esser raggiunto dai favori di S. A. [1]).

Il generale dei domenicani (frate Ippolito Beccaria), che era a Milano, ancora non aveva avuto il tempo di rispondere. E quando rispose, il 13 novembre [2]), il Campanella era andato via da un pezzo. Era partito da Firenze il 16 o 17 ottobre. E presto gl' incolse una nuova iattura, com'egli stesso racconta nel *Syntagma* [3]).

---

[1]) Anche questa lettera fu pubbl. dal D'Ancona, *op. cit.*, p. LXXVI sg. Cfr. la lett. del Campanella all' Usimbardi, pure in data 15 ott. 1592, che termina: « Partirò, credo, dimane, ma non passerà l'altro » (D'Anc., p. LXXVII).

[2]) Pubbl. dal Palermo (*Arch. Stor. it.*, IX, 428) e dal D'Ancona, *op. cit.*, p. LXXVIII sg.

[3]) Pag. 9.

« *Deinde Venetias ac Patavium petens, libros ibi editurus, dum Bononiae haererem, sublati sunt omnes iam dicti libri* »: cioè il *De sensu*, il *De investigatione* e parecchi altri scritti, che era venuto componendo in quei due anni [1]). Da chi gli furono sottratti, nel *Syntagma* non dice; e forse, quando dettava in Roma quei suoi ricordi, non poteva piacergli di dire. Ma nello stesso *De sensu*, quale venne più tardi ricomposto dapprima in italiano, e poi tradotto in latino, l'autore ricorda (lib. I, c. 12): « La prima composizione di questo libro che feci latino, e mi fu rubato da falsi frati in Bologna con altri libri; e or mi bisogna rifarlo per non averlo mai recuperato » [2]). Questi frati sleali di Bologna dovettero ricevere i libri per leggerli; e trovatili pericolosi, sentirsi in obbligo, anzi che restituirli, di consegnarli al S. Ufficio [3]). Che siano andati a finire a Roma ci è detto dallo stesso Campanella, in occasione del nuovo processo d'eresia piovutogli addosso a Padova nel 1594 o '95: per cui

---

[1]) Vedi l'elenco di essi in Amabile, *Cong.*, I, 62.

[2]) Nell'ed. lat. del 1620: « In prima huius libri compositione latina, quam Bononiae subripuerunt, ac simul libros alios falsi fratres, eosque reficere nunc cogor, quoniam recuperare unquam nequivimus.... ».

[3]) Non è necessario, anzi non è possibile pensare che proprio il generale dei domenicani, interrogato dal granduca, non avendo più ricevuti i libri del Campanella, della cui revisione era stato richiesto, li facesse sequestrare a Bologna. Che anzi il tenore della lett. del Beccaria in data 19 novembre da Milano mi pare escluda assolutamente che « il p. generale medesimo », come crede si possa affermare l'Amabile (*Congiura*, I, 62-3), « sia andato a Padova per affrettare la presa dei mss. e che il Camp., conosciuta questa circostanza in Bologna, vi si sia trattenuto, ma il p. generale ebbe facilmente modo di colpirlo anche in Bologna ». Infondata l'asserzione di Edmondo Solmi (Intr. a *La città del Sole*, Modena, 1904, p. XIX) che a Bologna il Campanella si fermasse soltanto *una notte*. Ma l'Amabile crede il Campanella già in Padova « verosimilmente nel novembre 1592 ». E certo la dimora in Bologna dovè esser di giorni, essendosi il Camp. diretto a quella volta il 16 o 17 ott., come si è visto più sopra. Basta la condanna che in quei giorni colpiva gli scritti del Telesio a spiegare lo zelo dei frati sleali di Bologna.

Romam perductus [1]), vi patì parecchi mesi di carcere, perdette tutti gli altri libri scritti a Padova, e corse rischio, come relapso, di una condanna al rogo. Allora, dice nel *Syntagma*, « *quorum* [*librorum*] *Bononiae iacturam feceram hos omnes inveni Romae in Santo Officio, ubi illos deffendi interrogatus; nec repetii tamen, meliores denuo refecturus* » (*ivi*). La verità è, benchè nel *Syntagma* l'autore si sforzi di tirare un velo sulla gravità de' suoi passati contrasti col S. Ufficio, non che egli non avesse pensato a richiederli, ma che non avrebbe potuto riaverli.

E quella primissima redazione latina del *De sensu*, forse, giacerà ancora nell'Archivio inesplorato del S. Ufficio. Giacchè in quel processo ei dovè difendere appunto la dottrina propugnata nel *De sensu* dell'anima del mondo; ammessa la quale, dicevano gl' inquisitori, anche le anime dei bruti saranno capaci di beatitudine [2]).

Ma il Campanella, dotato com'era di una tenacità di memoria meravigliosa, riscrisse più di una volta parecchie delle sue opere, ora sequestrategli dall' Inquisizione e ora portategli via da privati. Il *De sensu rerum* lo ricompose nella orribile fossa di Castel S. Elmo, dove l' infelice filosofo languì dal luglio del 1604 al marzo 1608 [3]). Quivi il meditare e lo scrivere era il solo alleggiamento alle sue tribolazioni. L' 8 luglio 1607 a mons. Querengo scriveva: « La riprego, che segua a favorirmi, che esca presto da questo antro, prima che moia, che già il petto e la testa son tanto offesi, che poco posso sperar salute, sendo stato quattro anni sotterra, con ferri, sopra un fracido e bagnato stramazzo, e con pane e acqua di tribulazione, senza veder mai cielo, nè luce, nè persona umana; in luoco sempre bagnato, che stilla d'ogni muro acqua

[1]) *Syntagma*, p. 10.
[2]) Vedi lib. II, c. 32; e il più ampio cenno che il Campanella ne fece più tardi nella *Difesa* premessa alla 2ª ediz. del *De sensu* (Parigi, 1637, p. 90). Circa l'erronea data assegnata qui al processo, del 1598 anzi che del 1595, vedi AMABILE, *Congiura*, I, 74.
[3]) AMABILE, *Castelli*, I, 74.

continuamente; talchè continua notte e inverno io sento, altro che tre ore di luce la sera, quando queste (*lettere*) scrivo di nascosto, e il giorno un poco a 22 ore per dire l'officio » [1]). E nel *Syntagma* dirà « *Dum librorum copia negabatur, condidi latina hetruscaque carmina multa.... quae omnia scribebam cum dabatur furtive commoditas* » [2]).

Allora, dunque, al principio di questi anni più duri della sua ventisettenne prigionia napoletana, negli ultimi mesi del 1604, *riscrisse* [3]) in italiano i quattro libri *Del senso delle cose*, che allora probabilmente ebbero per la prima volta questo titolo, rimasto poi famoso nella corrispondente forma latina. Quanto precisamente la nuova redazione riproducesse la primitiva sequestrata dal S. Ufficio, grazie alla rara forza delle facoltà mnemoniche dell'autore, è chiaro che, mancando il termine del paragone, non può determinarsi [4]). Certo, il libro in sostanza dovette essere il medesimo: ma già lo stesso accenno che vi s' incontra alla difesa che il Campanella dovè fare di esso nel 1595 innanzi agl' inquisitori romani, ci dice che una certa preoccupazione di mettere le proprie dottrine al coperto dalle imputazioni dei zelanti, mostrandole conformi agl' insegnamenti più genuini della religione cattolica, l'autore nel ricomporre la sua opera dovette averla. E le citazioni della Scrittura e dei Padri, introdotte a conferma delle dottrine del *De sensu*, molto probabilmente appartengono in particolare alla seconda redazione a noi nota.

Per questo riguardo è da credere che il Campanella nel *Syntagma* dicesse *meliores* i libri *Del senso* quali egli, fin dal 1595, quando ebbe a render conto della prima redazione, aveva in animo già di ricomporli. Migliori, agli

[1]) AMABILE, *Il codice delle lettere*, p. 60. Cfr. la lett. al re cattolico, pubbl. da S. CENTOFANTI, in *Arch. stor. ital.*, 1866, s. 3ª, t. IV, parte II, p. 91.
[2]) *Syntagma*, p. 14.
[3]) *Ivi*, p. 17.
[4]) L'AMABILE pensa (*Congiura*, I, 41) che il Campanella l'abbia ricomposta pressochè con le medesime parole: ma non ne può addurre nessun argomento positivo.

occhi degl' Inquisitori. Così più tardi crederà di munire la seconda edizione dell'opera di una *Defensio*, che valga a giustificare quelle medesime dottrine da nuove censure dello stesso genere. Non v' ha dubbio, d'altronde, che, come la *Metafisica*, tante volte ricomposta, fu sempre ricomposta in modo nuovo, così anche questi libri *Del senso* a quattordici anni di distanza l'autore non potè riscriverli senza approfondire il suo pensiero. A 36 anni non si riprende un libro scritto a 22, sovrattutto quando sulle idee di esso si sia dovuto, come il Campanella dovette, tornare spesso a riflettere durante questo intervallo, senza sentire il bisogno di portarvi maggior finitezza e chiarezza di pensiero. Basti pensare che egli, in quell' intervallo, oltre molte opere naturali e morali, aveva scritta e riscritta la *Metafisica*.

È noto che di altre opere del Campanella si ha, per lo più ancora manoscritta, una prima composizione italiana oltre la versione latina, che è a stampa e generalmente nota. Il Campanella maneggiava a fatica il latino; e preferiva quindi, sempre che potesse, servirsi dell' italiano. Su questa originaria composizione italiana del *De sensu* l'Amabile, dopo un accenno del Berti [1]), richiamò l'attenzione nella sua prima pubblicazione sul Campanella, descrivendo i codici campanelliani della Biblioteca nazionale di Napoli [2]). E di essa non di rado ebbe a servirsi per gli accenni biografici che occorrono nel *De sensu*, nel corso delle sue narrazioni della congiura e dei processi, della prigionia e degli ultimi anni della vita del Campanella. Ma egli, pur così acuto e sottile indagatore di documenti, non vide la reale importanza che dagli stessi documenti da lui dati in luce viene assegnata a questa redazione italiana dell'opera del suo filosofo. Per la sua rozzezza, la giudicò quasi una brutta copia della redazione latina. Ma rozza e stentata assai è anche questa, al punto che il confronto col testo italiano può in qualche passo metterci in grado d' intendere il vero pensiero dell'autore. Quando il buon Tobia Adami nel 1617 s'accinse col *Prodromus philosophiae instaurandae* a divulgare in Germania gli scritti del filosofo ancora languente nelle carceri napoletane, sentiva il bisogno di avvertire: « *De stylo, — si tam delicatae, ut nostratium nonnullae sunt* (e l'Adami ne avrà saputo qualche cosa dal Campanella stesso), *aures reperiantur, quibus non ubique accuratus et ex scriptis mendosis interdum depravatus videatur, — supervacaneum puto excusare, cum philosophus non loquatur ut loquatur, sed ut intelligatur* ». E questo è vero; ma è pur vero che il Campanella, quando poteva esser capito in italiano, in italiano scriveva; e così gli doveva parere di farsi intendere meglio!

---

[1]) Nello scritto qui appresso citato.

[2]) Dove si trova una delle due copie complete a noi giunte di quella redazione, segn. I, D, 54. L'altra è nella Casanatense, ms. n. 1588 (già segn. XX, V, 28). Si conoscono poi quattro mss. contenenti il solo 4° libro: *Magia del Campanella*, nella Magliabechiana, VIII, 6; nella *Bibliothèque de l'Arsenal*, n.° 14, e in quella *Sainte-Geneviève*, n.° 15 e nella Vaticana. Una descrizione del codice napoletano fu data dall'Amabile, *Il cod. delle lettere*, pp. 88-90. E basta aggiungere che è cartaceo di cc. 236 non num. Il tassello del cod. non fa pensare, come vuole l'Amabile, che « si fosse voluta nascondere la qualità del contenuto »; ma spetta evidentemente a un'opera del Chioccarello, della cui copertina si giovò nel secolo XVIII chi legò il codice, che è invece del secolo XVII. Il Casanatense pare della prima metà del 1600; anch'esso è cart. (mm. 210×280), di cc. 594 num. di cui 593 scritte, e alcune bianche non num. in fondo e in principio. Sulla prima: « Indice del presente volume :—Magia naturale o vero del senso delle cose libri 4 | 1° libr. c. 1 | 2° libr. c. 42 | 3° libr. c. 177 | 4° libro c. 238. | Epilogo magno che della natura delle cose ha filosofato e disputato fra Thomaso Campanella c. 339 ». Segue un indice più minuto dei capitoli, di mano più tarda. Leg. in membr. Sul dorso: *Campanellae opera I. II* e i due titoli riprodotti nell' Indice. — L'*Epilogo* di questo codice divenne poi in latino le *Realis Philosophiae epilogisticae* partes IV, pubbl. dall'Adami nel 1623. Sulle differenze dei due mss. napoletano e romano torna l'Amabile (che giudicò, a ragione, il secondo molto più scorretto del primo), in *Congiura*, II, 370-371 e nota.

II.

Per ciò che riguarda il *Senso delle cose*, quando l'ebbe ricomposto in italiano, l'autore volle dapprima e sperò che venisse in luce. La versione latina fu un ripiego, cui gli toccò di ricorrere, quando la prima speranza gli venne meno. E rincrebbe assai all'autore. Questo risulta ad evidenza dai documenti; e di qui il valore che bisogna attribuire ai manoscritti italiani dell'opera.

Nell'aprile 1607 il celebre Gaspare Scioppio, le cui relazioni col Campanella a me non paiono equamente giudicate dall'Amabile, come non furono equamente apprezzate dallo stesso povero Campanella, venne in Napoli con suoi amici tedeschi; e il 26 scriveva a Gio. Fabri a Roma: « *De Campanella in bona spe sum fore ut ei loquar et quae velim ab eo auferam: interque cetera disputationem adversus Venetos, quam Pontifici gratissimam fore confido* »[1]. Era il primo tentativo di portar via dal carcere i manoscritti del filosofo, per darli quindi alle stampe e richiamare a questo modo l'attenzione sul merito di quell'uomo che illegalmente gli Spagnuoli lasciavano sepolto nelle prigioni. Nel maggio, infatti, lo Scioppio tornava a Roma, avendo avuto la promessa che presto gli sarebbero stati mandati tutti i libri disponibili del Campanella. Il quale vide in lui un angelo liberatore: tanta fiducia ebbe sulle prime nei buoni uffici che costui avrebbe usato in suo vantaggio presso il papa e l'imperatore di Germania, dove lo Scioppio doveva recarsi come consigliere dell'arciduca Ferdinando. Ci resta una lettera del Campanella all'imperatore del 1607[2], in cui dice che lo Scioppio gli avrebbe recato i suoi libri, e gli si raccomanda. E quali questi libri fossero risulta dalla nota lettera proe-

[1]) In Amabile, Docc. annessi ai *Castelli*, n. 107, p. 25.
[2]) Pubbl. da S. Centofanti, nell'*Arch. stor. it.*, 1866, l. c.

miale all'*Atheismus triumphatus*, diretta allo Scioppio, che allora era tuttavia a Roma, ma in procinto di partire per la Germania.

Fra essi trovasi espressamente ricordato il *Senso delle cose*: *Trado tibi.... item dialogum contra Lutheranos, et libros quatuor* de sensu rerum et magia *mirificos, quos ad Caesarem doctissimum feras*[1]. Questa lettera è del 1° giugno 1607. E non può essere dello stesso anno, come dapprima l'Amabile credette[2], ma potè, come si vedrà, essere scritta nel gennaio 1609, la lettera allo Scioppio, edita dall'Amabile stesso, in cui è detto: *Statui nunc libros* de sensu *latinos facere, ac tibi submittere*[3].

Dunque, allo Scioppio perchè lo presentasse all'imperatore, aveva dato il suo libro in italiano. E lo Scioppio avrebbe dovuto prima curarne la stampa. Infatti, partito da Roma, nel settembre 1607, egli si fermò alcuni giorni a Venezia e trattò con quel libraio G. B. Ciotti, che nel 1592 fu dei testimoni del processo veneto del Bruno: trattò per la pubblicazione di quella e d'altre opere del Campanella. « Philosophia *eiusdem* », scriveva da Trento il 7 ottobre al comune amico Fabri di Roma, « Afhorismi et Civitas Solis, *itemque* Contra Macchiavelli (ossia l'*Atheismus*) *Venetiis dabuntur a Ciotto. Et* De sensu rerum *post paucos dies ibidem imprimi incipient in octavo, ut Imperatori Pragae a me afferri possit* »[4]. E il 18 novembre da Ratisbona allo stesso Fabri: « *A Ciotto nihil adhuc literarum accepi de iis, quae imprimenda a me recepit. Squillae opera si alieno nomine edamus, nequaquam puto prohibitum iri. Ita non est quod verearis ne eorum copiam non sis habiturus* »[5]. Dunque, il *Senso delle cose* fu dato al Ciotto in italiano; ed in italiano, ripeto, era destinato ad esser presentato all'imperatore Rodolfo II in un'edi-

[1]) Amabile, docc. annessi ai *Castelli*, pp. 63-4.
[2]) *Cod. delle lettere*, pp. 14 e 90, a *Congiura*, II, 369.
[3]) *Cod. d. lettere*, pp. 42.
[4]) Amabile, *Castelli*, docc., p. 28.
[5]) *Ibid.*, p. 31.

zione in-8; e non avrebbe recato il nome del Campanella, per tema che altrimenti potesse esser proibito o dalla censura ecclesiastica per la condanna del S. Officio al carcere perpetuo onde il Campanella già era stato colpito fin dal gannaio 1603, o dai magistrati veneti, che nelle valigie dello Scioppio avevano scoperto il ms. della *Monarchia di Spagna* e degli *Antiveneti*, e s'eran lagnati *quod talia scripta secum portasset* [1]).

La stampa andò per le lunghe; e, non ostante le insistenze e le querele dello Scioppio al Ciotti e del Campanella allo Scioppio, si finì per non farne più nulla. Nè è difficile immaginare quali difficoltà il Ciotti avesse incontrate, pur desiderando di dare in luce quegli scritti.

Lo Scioppio scriveva al Fabri, ancora da Ratisbona il 16 gennaio 1608: « *Metuo ne Ciottus non satis bona fide mecum agat. Nihil unquam rescribit de libris Squillae quos a me accepit imprimendos. Scribo ad Fuggerum* [2]) *ut per suos hominem flagitare faciat* ». E, dopo altri sei mesi, da Augusta (11 luglio 1608): « *Hodie Venetias scribo Bernardino Rossio, ut nomine Archiducis Ferdinandi libros Campanellae a Ciotto, cui eos imprimendos dederam, repetat* ». Se non li restituiva, egli si proponeva di fargli sequestrare i libri suoi alla fiera di Francoforte. Il 2 gennaio dell'anno appresso egli e Giorgio Fugger ne interessavano l'ambasciatore cesareo a Venezia; e il 16 gennaio egli poteva rassicurare il Fabri: « *Libros eius Ciotto datos facile se recuperaturum sperat orator Caesareus, a quo heri literas accepi: itaque spero proxima hebdomada eos nobis redditum iri* ». E, come s'era allora incontrato nel naturalista svizzero Giovanni Terenzio, che gli era sembrato uomo meraviglioso *unoque Campanella minor, cui tamen experimentis multum praestat* (lett. 2 dic. 1608), già si compiaceva seco stesso (16 genn. 1609) di potergli quanto prima dare a leggere il *De sensu rerum*: « *tametsi certo credo, in hoc genere eum Squilla multo superiorem esse* ». Infatti, prima del 23 gennaio già l'ambasciatore

[1]) Docc. cit., p. 26.
[2]) Giorgio Fugger, altro tedesco ammiratore e fautore del Campanella: ricco negoziante e consigliere dell'imperatore.

cesareo gli aveva scritto *sibi libros Campanellae omnes esse redditos*, e aspettare l'occasione per inviarglieli [1]).

Il povero Campanella non sapeva rendersi ragione di tanto ritardo, mentre si riprometteva dall'omaggio di quell'opera tutta la grazia dell'imperatore. E gli pareva già che lo Scioppio non prendesse a cuore la sua causa. Dovette fargli pervenire pel Fabri le sue lagnanze, perchè lo Scioppio il 17 marzo scriveva al Fabri: « *Vide, sodes, si non novas iam irascendi causas mihi Squilla praebeat, qui non aliter veteri sua cantilena me obtundit, quam si nunquam eam audiissem; cuius generis est quod expostulat de scriptis suis neque impressis neque Caesari oblatis. Itane tandem centies rem, ut gesta est, inculcari ei oportet? Nonne disertim ei scripsi libros omnes J. B. C(iotto) imprimendos esse datos, quos sacrilegus ille neque imprimere postea neque restituere voluerit? Nuper demum per oratorem Caesareum, qui Venetiis est, eos extorsi, sed necdum ab oratore recepi. Sed etiamsi eos habuissem, nulla tamen ratione offerre Caesari potuissem, velut nuper scripsi, et repetere eamdem crambem taedet* » [2]). Aveva perduto, come si vede, la fiducia e la pazienza. Più tardi anzi credette pericoloso impacciarsi più oltre della sorte del Campanella. *Ab Inquisitione mihi disertim interdictum est, ne causam eius agam:* così al Fabri in una lettera del 22 marzo 1617. E mandava a dire al prigioniero come fossero cresciuti sempre più gli ostacoli alla divulgazione dei suoi scritti: « *Libros Squillae editos magnopere velim. Sed miror eum sic oblitum esse, quod alias ei scripsi, omnia eius scripta ab Inquisitione esse prohibita, et iis, apud quos extare dicuntur, eripi, quemadmodum Fuccaris Francisco et Ferdinando* [3]) *evenire memini. Latinis* [4]) *eius in Ger-*

[1]) Per tutte queste lettere vedi sempre AMABILE, *Castelli*, II, docc., pp. 33-44.
[2]) Docc. cit., p. 45.
[3]) Altri Fugger, amici del Campanella; v. AMABILE, *Castelli*, I, 70-1.
[4]) L'Amabile stampa (Docc. cit., p. 53) *latini*, apponendo un *sic* all'*eius*. Ma il *latini* mi pare che occorra correggere.

mania typographum facile invenirem inter haereticos, quod nescio an ei non sit obfuturum. Inter Catholicos Jesuitae, qui in officinis typographicis regnant, eai minime permitterent ».

Dopochè, sulla fine del 1608, si furono accorti che non era più da sperare l'edizione italiana del Ciotti (e abbiamo visto se rincrebbe al Campanella), lo Scioppio dovè suggerire la traduzione, perchè il *De sensu* potesse esser pubblicato in Germania. Di un libro del Persio *Contra Peripateticos* che aveva preso impegno di fare stampare in Germania, il 10 dic. 1608 lo stesso Scioppio aveva scritto: « *Nihil prosurs dubito quin typographum* [1]) *facile sit inventurus, cum Latinus sit et materia se commendet* » [2]). E il consiglio della traduzione dovè darlo al Campanella nella lettera (a noi non pervenuta) che gli mandò il 2 dic. 1608 per mezzo del Fabri; al quale intanto scriveva: « *Eius librum medicum* [3]) *quem mihi dedit Persius noster, salvum esse scias. Nam ideo typographo eum dare nolui, quia sermone tam inquinato et semibarbaro utitur, ut erubescere me apud eos, quibus hominem laudari, oporteret. Itaque genera loquendi corrigere prius volui* » [4]).

E il Fabri [5]) dovette comunicare anche questa lettera al Campanella. Giacchè questi nella risposta allo

---

[1]) Amabile, docc., p. 42: *Typographus*.

[2]) E nella lett. del 16 genn. 1609: « Libro de ratione philosophandi facile typographum inveniemus si sit Latinus »: ivi, p. 44.

[3]) Il *De venis, arteriis* etc. del Campanella.

[4]) Docc. pp. 41-42.

[5]) Il Campanella dovette anche al Fabri manifestare il timore che lo Scioppio con le sue correzioni non avesse a guastare i suoi scritti; e il Fabri ne avrà scritto pur lui, anche a nome del Persio, allo Scioppio. Il quale il 18 genn. 1609 rispondeva a lui: « De mutatione philosophicorum vocabulorum in opere Campanellae non est quod verearis: non sum tam imperitus ut nesciam philosophiam suorum quoque vocabulorum ius et proprietatem habere: sed loquor iam de iis quae communia sunt, nec ad philosophiam pertinent.... Video D. Persium valde male de iudicio meo existimare, qui me tam penitus grammaticum putet ».

Scioppio, dove annunzia la traduzione latina del *Senso delle cose*, a cui aveva deciso d'accingersi, gli scrisse: « *Si quid in libris literisque meis minus puritatem latinam resipiens offenderis* (*unde te apud Germanos tuos pro me erubescere scio*), *id a te nihil temerato sensu corrigi velim. Ego enim cum libros lego, ita lectione afficior, ut verba et res memoriae deinde semper quasi inhereant; quare tametsi probatissimos scriptores Ciceronem, Caesarem.... perlegi, tamen theologorum lectio et Bibliorum sacrorum everterunt vel potius miscuerunt emendatum sermonem barbarismis: barbara deinde philosophorum et astronomorum Arabum lectio magis adhuc latinitatem meam inquinavit. Itaque nisi animum sedulo intendam, Latine vix scribam. Ego vero, rebus nunc intentus ac sensibus, vocabula et phrases parum caste habeo: et quasi quaedam diligens negligentia ipsa spernere, ut ait Tullius, videtur mihi* ». Questa volta si vede che il Campanella vuol far vedere al grammatico tedesco che anche lui, quando ci si mette, sa parlare in puro latino! Ma se non ci poneva grande attenzione, *latine vix scribebat*. Quindi la sua predilezione per l'italiano. Fatta la traduzione dei libri *De sensu*, li avrebbe mandati allo Scioppio. « *Corriges illos postea, sicut et* metaphisycos, *dum ne tamen sensum pervertas mutesque vocabula, quae de industria confingo, quoniam Latini apta rebus abstrusis ea minus habent, nec circumlocutione uti licet* » [1]).

Non è da credere, per altro, che questo invio del *De sensu* latino avvenisse. Troppo la fiducia del filosofo nello Scioppio era venuta scemando.

Certo è che sei anni dopo dello Scioppio, com'è detto nel *Syntagma*, quindi nel 1613, venne a Napoli e si recò a trovare il Campanella un altro tedesco, Tobia Adami col nobile suo alunno Rodolfo di Binäu; e il Campanella consegnò loro « *quae Schioppio antea concesserat et insuper* Metaphysicam, Philosophiam realem, Medicinam, Astrologiam *et multa opuscula*

---

[1]) *Cod. delle lettere*, p. 42.

epistolaria ». Oltre di che, essi si procurarono copia della *Cantica* o raccolta delle poesie del filosofo, che però, questi dice, *a me non acceperunt* [1]). Anche l'Adami e il Binäu ebbero dunque il *De sensu*: ma già tradotto in latino. Nel 1617 l'Adami pubblicava del Campanella a Francoforte, *ne lumen sub modio ponatur*, il *Prodromus philosophiae instaurandae*; e nella prefazione *Ad philosophos Germaniae* annunziava una serie di scritti che avrebbe ancora dati in luce del Campanella: « *Sequentur deinceps De sensu rerum libri quatuor, praeclarum opus, quo longe aliis quam hactenus conspecta est, oculis contemplanda exponitur haec rerum machina, demonstraturque mundum esse Dei vivam statuam* ». E infatti il 16 novembre 1619 egli licenziava la prima edizione del *De sensu* [2]), chè tale è la data della lettera che vi premise ai fratelli Enrico e Rodolfo Binäu.

Alla edizione del 1620 curata da T. Adami ne seguì, com'è noto, una seconda ed ultima, a cura dello stesso autore nel 1637, dedicata al Richelieu. L'autore, in un avviso del tipografo, esprime la gratitudine dell'animo suo verso l'Adami per le amichevoli premure spese nella prima edizione. Nel frontespizio dice i libri dell'opera *correctos et defensos a stupidorum incolarum Mundi calumniis per argumenta et testimonia divinorum Codicum, naturae scilicet ac Scripturae, eorumdemque interpretum, scilicet theologorum et philosophorum, exceptis atheis* [3]).

---

[1]) *Syntagma*, p. 28.

[2]) F. Thomae Campanellae | De sensu re | rum et magia | Libri Quatuor | pars mirabilis occultae phi | losophiae, Ubi demonstratur, Mundum esse Dei vi | vam statuam, beneque cognoscentem; Omnesque | illius partes, partiumque particulas sensu donatas esse | alias clariori alias obscuriori, quantus sufficit ipsarum | conservationi ac totius, in quo consentiunt, et fere | omnium Naturae arcanorum rationes aperiuntur | Tobias Adami recensit, et | nunc primum evulgavit. | Francofurti, Apud Ecenolphum Emmelium, Impensis | Godefridi Zampachij. | Anno M. DC. XX.

[3]) Parisiis, Apud Joannem Du Bray via Jacobaea, sub spicis maturis. M. DC. XXXVII. Cum privilegio Regis.

Alla difesa e alle correzioni qui accennate aveva dovuto pensare fin dal 1626, quando, prigioniero del S. Uffizio in Roma, cominciò ad esser perseguitato dal padre Mostro, come chiamavano il p. Niccolò Riccardi, allora reggente dello studio della Minerva, e più tardi maestro del S. Palazzo; il quale censurò 80 proposizioni del Campanella, parte tratte dal *De sensu* e parte dall'*Atheismus*; e il prigioniero potè averne contezza dal padre Acquanegra, commissario generale del S. Uffizio.

La *Defensio libri De sensu rerum*, secondo l'Amabile, sarebbe stata scritta nel 1628, verisimilmente nel settembre, quando il Campanella ricevette nelle carceri del S. Uffizio la visita del cardinal Scaglia, che lo pregò « che non volesse vedere le censure del Mostro per schivare le inimicizie » [1]). Ma questa data potrebbe anche essere anticipata. Certo è, che nell'edizione parigina del *De sensu* le licenze per la stampa della *Defensio* hanno le date di Roma 9 febbraio e 5 maggio 1631, oltre quella di Parigi del 24 gennaio 1636, che vale per tutta l'opera. Onde poco si trae per la cronologia dall'allusione che a quest'opuscolo ancora inedito si trova nella lettera del 2 novembre 1634 al papa: « L'opinion *de sensu rerum* tanto biasmata dal Mostro ha fatto veder ch'è di tutti padri e di scolastici e di tutti i filosofi, altro che d'Epicurei e di chi non crede che Dio ci è. L'opuscolo si vedrà » [2]).

La stessa origine e lo stesso carattere apologetico hanno anche, in generale, le poche correzioni che occorrono nel corpo del libro [3]); le quali, per altro, non si

---

[1]) V. Amabile, *Castelli*, I, 332, 334, II, docc., p. 374. All'opinione dell'Amabile s'è attenuto il Felici.

[2]) *Lett. inedite di T. C. e Catalogo de' suoi scritti* pubbl. da D. Berti negli « Atti della R. Acc. dei Lincei », , 1877-78, s. 3ª, vol. II (cla. scienze mor. stor. e filolog.), p. 463.

[3]) Il Felici, *Le dottr. filosofico-religiose di T. C.*, Lanciano Carabba, 1895, pp. xx-xxiii, dice: « L'identico sviluppo di concetti nell'una e nell'altra ediz., l'identico ordine, l'identica forma, in somma l'identico testo. La differenza è solo nel riportarsi che, nell'edizione parigina, occorre più spesso e in più larga misura, alla testimonianza delle autorità canoniche ».

può dire a qual tempo risalgano. Giacchè sappiamo dal *Syntagma* che i libri *De Astrologia* «*una cum* Medicina *et libris* De sensum rerum *post impressionem Francofurtensem meliorati*s», furono dati da un amico del Campanella, fin dal 1622, al libraio di Lione Antonio Soubron; «*qui tamen, uti promiserat, nondum* [1632] *illos edidit, sed defunctus haeredibus reliquit, a quibus nondum hos recuperare potuimus*» [1]. E, poichè quell'edizione di Lione non fu mai fatta, non si può dire se questi miglioramenti siano le stesse correzioni del 1637. Ad ogni modo, alla storia del pensiero del Campanella poco importano le stesse varianti tra le due edizioni latine, sostanzialmente identiche.

Di alcune differenze tra il testo della redazione italiana e il testo della latina discorse l'Amabile, che da qualcuna di esse potè trarre partito per argomentarne qualche nuova notizia biografica [2]. Il Berti, che diede un'occhiata al manoscritto casanatense, lo tenne per una versione del testo latino, e non seppe dire se eseguita dal Campanella o da altri: ma gli parve fatta, «per lo più con correzione e purgatezza», e degna quindi d'essere stampata. «Tutt'altro che purgata» la disse invece l'Amabile, felice sempre che potè dar sulla voce al Berti. «La dicitura italiana vi si mostra oltremodo rozza»; e per certe rudezze d'espressioni, — riprodotte, del rimanente, si badi, nel testo latino, — notò: «Si direbbe aver l'autore sentita l'influenza del linguaggio dell'ergastolo nel torrione e in S. Elmo» [3]. Purgata o rozza che sia, la redazione italiana ha il merito d'essere la composizione originaria, e scritta nella lingua che era più agevole al Campanella. Abbiamo visto che essa non è, come il Campanella stesso avrebbe detto, il primo schizzo [4] che nella traduzione latina l'autore avrebbe dovuto ridurre alla forma definitiva. Anzi lo stesso autore per più

[1] *Syntagma*, p. 18.
[2] *Congiura*, II, 370-271 e nota.
[3] *Op. cit.*, II, 370.
[4] Lett. pubbl. dal Berti, p. 440.

anni stette aspettando che quella fosse stampata, e sperando che così fosse presentata all'imperatore tedesco per muoverlo al suo soccorso. Pubblicando qui appresso alcuni brani, che sogliono esser letti di più nel secondo libro, insieme con le varianti della latina, io intendo offrire un saggio di questa sconosciuta redazione d'una delle opere più celebri e più importanti del Campanella, perchè gli studiosi possano giudicare da sè del valore di essa e del suo rapporto con la latina [1].

1906.

[1] L'edizione critica dell'opera intera nel testo italiano sarà fra non guari pubblicata nella collana dei *Classici della filosofia moderna* (Bari, Laterza) a cura del mio amico A. Bruers.

DEL SENSO DELLE COSE [1]

QUATTRO LIBRI

DI

FRA TOMMASO CAMPANELLA

DOMENICANO

Parte mirabile d'occulta filosofia, dove si mostra il mondo esser statua di Dio viva e bene conoscente, e tutte sue parti e particelle loro avere senso, chi più chiaro chi più oscuro quanto basta alla conservazione loro e del tutto, in cui consentono ; e si scuoprono le ragioni di tutti li secreti de la natura.
[LIBRO II, CAP. 22, 25, 30]

(1) Appendice al saggio che precede.

Il titolo del libro, qual è dato qui dietro, è nel ms. della Bibl. Naz. di Napoli. Da esso sono stati estratti i capitoli seguenti con quelle correzioni che sono consigliate dal confronto del ms. casanatense, accuratamente collazionato per me dall'amico Fortunato Pintor. Le varianti escluse dal testo sono indicate tutte nelle note, insieme con quelle della redazione latina secondo l'edizione del 1620 e qualcuna dell'ediz. 1637. I due mss. di Napoli e di Roma sono copie eseguite molto probabilmente tra il 1605 e il 1617. Benchè cattive entrambe (ma più la romana), conferite insieme ci dànno un testo sufficientemente corretto.

Ho scartato come inutili le accidentalità grafiche oggi smesse, non intendendo qui porgere un documento della grafia secentesca; e ho corretto la interpunzione.

Per distinguere le varianti, ho usato i segni seguenti:

N = ms. di Napoli; R = ms. di Roma; A = ediz. dell'Adami, Francoforte 1620; C = ediz. del Campanella, Parigi, 1637.

(. . .) = aggiunte;) . . . (= espunzioni.

LIBRO II.

Capitolo 22.

L'anima senziente pure intendere; nè questo provarsi intelletto astratto e immortale, uno nè molti, dalli argomenti contrarii di Peripatetici.

L' intendere essere discorso del senziente spirito pure è noto, chè non si trova nello mondo cosa universale, altro che nella prima mente (1). Dunque, quando intendo l'uomo, e non Pietro e Francesco, avviene perchè ho sentito Pietro e Francesco e altri uomini simili; e perchè le particolarità loro non restano nello spirito, perchè poco lo moveno singolarmente (2), ma la similitudine in cui convengono, assai lo muove, perchè in tutti la vede (3); però più resta in mente l'universale, e si sente più quando (4) li particolari sono assenti (5). Il quale non è altro che essi particolari per la similitudine intesi come uno (6); e perchè l' intendere non si fa col presente oggetto, sì come il sentire, ma è senso di cosa assente (7), appare (8) diversa sostanza la senziente dall' intendente (9). Ma si scuopre questo errore; chè si ha 10) nel senso lontano, che quando veggio Pietro lungi un miglio, dico, quello è animale, perchè si muove, e l'universale sento (11), non il particolare; e poi, più avvicinato, dico (12) è uomo; e poi più, dico è monaco, poi più, dico è fra Pietro (13). Dunque l' intendere è senso lontano e confuso, e 'l senso è intendere vicino. Ecco i fanciulli, perchè non sono usi (14) a distinguere le particolarità, quando, secondo i Peripatetici, non hanno manco (15) uso d' intelletto (4), appellano ogni omo padre, e ogni femmina

---

(1) A.)*altro che nella prima mente*(. (2) A. *parum movent, et raro vel semel.* (3) A. *quoniam in omnibus moventibus est, et prope et procul.* (4) N. *l'universale esistente pure quando.* (5) A.)*e si sente.... sono assenti*(. (6) A. *adprehensa ut unum, in eo quod similia.* (7) A. (*vel distantis*). (8) N. *Par che sia.* (9) A. (*sed et sensum intelligere palam est. Si enim universalis cognitio absque particularibus est intellectio, et haec sensui convenit, intelligat oportet. Convenire autem, liquet quando quid a longe videmus*). (10) N. *sia.* R. *anco.* (11) R. *è l'universal senso.* (12) N. *vicinato, dico che.* (13) N.)*e poi più dico è monaco*(. A. *et propinquante magis dico, est monachus, et proximato dico est frater Petrus.* (14) R. *avvezzi.* (15) N. *anco.* (16) A.)*quando.... uso d' intelletto*(.

madre: perchè l'universale a loro è noto, che più in più (1) li muove. Così il cane, vedendo un uomo di lontano, latra contra lui, perchè lo conosce come uomo in universale; poi più vicino conosce quello (2) essere il suo padrone, e non grida più, ma lo accarezza con la coda (3). E Aristotile nel 2. delli Posteriori (4), volendo insegnare donde nasce la scienza dell'universali, dice che dal senso viene, perchè il medesimo senso vede Pietro, e Pietro uomo (5). Però gran stoltizia è credere, che la scienza consista (6) nel sapere gli universali: che saprò io, se intendo che Pietro è uomo animale razionale, mentre non intendo le sue qualità e proprietà minutamente (7)? Vero è che, essendo impossibile cognoscere tutti l'individui (8), per mancamento fu bisogno imparare le scienze in universali (9) e in confuso; ma Dio sa le minutissime particolarità d'ogni cosa; e questa è vera, certa sapienza(10). Ma la medicina per il bisogno n'avvisa(11), che non basta sapere che febra è questa, ma quando, come assale(12), e la complessione dell'infermo particolare(13), e del morbo, e del medicamento; non in communi(14), cioè del reubarbaro, ma di questo reubarbaro, che se ha da dare mò, alla tale ora(15). Saria però(16) la scienza assai poca di questa via(17), e però caminamo con l'universali, per le similitudini communi(18); come li fanciulli per forza, non per elezione(19). Mala è la comparazione(20) del gran sensibile al grande intelligibile, perchè si deve comparare il picciolo intelligibile al gran sensibile(21): perchè il senso è passione del presente oggetto, l'intelletto è dell'assente: però quanto più l'assente senti(22), molto più il presente sei atto a sentire; e chi di due miglior conosce l'uomo, più lo cognoscerà d'uno: e chi può mirare un ago, più può un palo. Dunque, se il picciolo(23), è meno sensibile, si sente molto più il grande; e così, al riverso (24), l'intelletto si deve comparare; chè, se intende l'animale, più universale, molto più intende poi l'uomo, ch'è manco universale e più sensibile; e s'intende di angeli lontani dal senso e più intelligibili, intenderà meglio gli uccelli manco intelligibili. È lo stesso dunque nel senso

(1) A. *magis et in pluribus.* (2) N.)*quello*(. (3) A. (*est ergo sensus intellectio*). (4) R. *della Posteriora* N. *della Poster.* (5) A. *videt hominem et Petrum hominem.* (6) N. *consiste.* (7) A. *dum eius qualitates et proprietates, actus, virtutes, vitia et temperies ignoro?* (8) A. *individua et conditiones*)*per mancamento*(. (9) R. *universali.* (10) A.)*Ma Dio.... certa sapienza*(. (11) R.)*per il bisogno*(*non vi sa.* (12) N. *essale.* (13) A, *et robur et tempus et coelum.* (14) N. *commune* . (15) A. *Quod nunc propinandum est huic infirmo.* (16) N.)*però*(. (17) A. *hac ratione.* (18) A. *universalia perambulamus, et a longe aspicientes.* (19) A. (*Deus autem ideo sapientissimus est D. Thomae, quoniam non universalia, sed singularitates minutissimas novit*). (20) A. *Aristotelica* (21) A. [*comparatio*] *debet fieri inter magnum sensibile et parum sensibile.* (22) N. *)senti*(. (23) N. *il più picciolo.* (24) A. *e contra.* N. *il reverso.*

e nell'intelletto (1). Nè (2) queste (3) raggioni d'Aristotile sono bastanti a mostrare l'incorporeità, astrazione e immortalità dell'anima; perchè cognoscere l'animale(4) senza materia è pure proprio del senso; ma la sensazione presente vuole la materia presente; l'anticipata e lontana e per similitudine, quali sono memoria, intelletto e raggione, vogliono anticipata materia (5), simile e lontana. Ed ei medesmo confessa, che niente si conosce dall'intelletto, che pria non sia stato dal senso scorto; e le medesime cose particolari e universali s' (6) intendono e veggono in presenza e in assenza. Io vedo (7) Pietro, me'l ricordo poi per un simile a lui, mi l'imagino poi pur (8) per un (9) simile, e l'intendo con il simile, e discorro a lui d'altro simile, sentendo sempre. Sono troppo grossolani, quei che di ciò non si accorgono(10). Ma che ci siano l'astratte similitudini e idee, per le quali le cose sono simili, e che (11) noi di simile il simile sentiamo(12) in Metafisica io demostrai contra Aristotile, assertore di questa opinione, da lui non intesa, e variata da vari autori appresa.

Da queste raggioni segue, che non per l'intendere(13) l'universale, che pure(14) si sente, si deve ponere intelletto separato da materia(15), e molto meno il passivo; che, come il senso, ogni cosa farsi Aristotile mostrò; e come il senso agli organi(16) legato per lui è(17), ed ei pur(18) confessa essere l'intelletto passivo corruttibile (benchè altri intendano(19) quivi l'immaginazione, chè ei, — pare, forzato dal vero, — così la nomina). E se, per fare ogni cosa, da organi(20) fosse separato, il senso anche separare doveva.

Ma nè anche Aristotile renderà mai raggione come questo intelletto s'informa di cose contrarie, essendo uno indivisibile; e come, intendendo(21) una cosa, e informato di quella, possa altra pur capire(22). E li istessi argomenti sopradetti contra il senso pura potenza qui militano contra l'intelletto pura potenza(23); ma pure ha qui provisto(24) d'intelletto agente a separare le forme da gli oggetti. Ma come quelli non restino informi(25) non insegna, nè può insegnarlo mai; e se questo intel-

(1) A. (*Iccirco nil mirum, si corrumpitur a vehementi sensibili, non autem ab intelligibili sicut non est mirum cur ab igne distanti non corrumpitur* ***et proximo corrumpitur***). (2) R. *et.* (3) A. *Nec aliae.* (4) A. (*universale*). (5) A. *naturam.* (6) N. *se.* (7) A. *video per se.* (8). N.)*pur*(. (9) R.)*uni*(. (10) R. *s'avveggono.* A. seguita (*Bruta quoque immaterialiter cognoscunt universale et amicitiam et odium et contemptum. Sed hoc tribuuntexti mativae, quam non somniavit Aristoteles, ut mordicus eius ineptias tueantur. Ita possemus mille animas facere ex mille actibus et ex uno in millibus*). (11) N.)*che*(. (12) A.)*per le quali.... sentiamo*(. (13) R. *per non intendere.* (14) R. *più.* (15) R. *memoria.* (16) R. *anco all'organo* (17) R.)*è*(. (18) N.)*pur*(. (19) N. *intendono.* (20) N. *organo.* (21) N. *sentendo.* (22) N. *poi capere.* (23) N.)*qui militano.... potenza*(*arrivano.* A. *eadem argumenta contra puram potentiam sensum hic militant* (24) A. *attamen hinc intellectum agentem adducit.* (25) N. *in forme.* A. [*obiecta*] *informia.* R. *infermi.*

letto passivo (1) immortale intende una cosa, come se la scorda poi, perchè l' impassibile non può patire mutanza (2) ? e come s' inganna ? e perchè li fanciulli non intendono (3) poichè (4) hanno intelletto sì possente che spoglia gli oggetti delle forme loro ? e doppo che è (5) inteso l'oggetto e fatto un con l'anima incorporea impassibile (6), come (7) di materia e di (8) forma, chi ci lo toglie poi, e chi ci lo fa scordare ? E se ogni uomo ha un'anima immortale (9), bisogna che siano infinite, perchè egli mette il mondo eterno(10). E dove vanno doppo morte, poichè Aristotile nega Paradiso ed Inferno ? O bisogna dire che trasmigrino di corpo in corpo, come Pitagora. Il che Aristotile ha reprobato. Di più sequeria(11), che uno(12), intendendo una cosa, tutti l'intenderiano(13) per l'unità dell' intelletto(14). Ma Averroè dice, che avemo(15) diversa cogitativa (cosa che non pone Aristotile). Ma da ciò segue, che noi per la cogitativa e non per l' intelletto intendiamo : e se egli(16) intende, non intendemo noi ; ma le specie del nostro senso servono a lui per intenderle da sè ; e noi saremo oggetto(17), non soggetto d'intendimento(18). E come questa anima pure(19) non entra alli bruti, se sta alla sfera dell'aria(20) : e come Aristotile non parlò di lei(21) parlando degli altri motori astratti(22) ? E se non informa(23), non sarà l'uomo per lei, poichè essi(24) dalla forma asseriscono l'essere. E come l'anima nostra non si ricorda avere assistuto(25) all'altri corpi dei morti, se ella a tutti è una ? S' ha perduto gli oggetti(26), non può avere perduto le forme che essa(27) prese, perchè se fa più uno il composto dell' intelletto e intelligibile che della materia e della forma, secondo loro ; e se lo perdette, o patìo d'una corruttela, perchè(28) questo è perdere la forma ; ma cosa immortale come(29) può perdere ed obliare(30) ? O(31) quale fato la costringe ad intrare agli altri uomini(32), e perdere la scienza che aveva innanzi, e li suoi perfettivi oggetti, delli quali gode e si beatifica, secondo il loro parere(33) ?

Concludiamo dunque, che non dall' intendere l'universale si conosce l' intelletto astratto e immortale. E Aristotile co' suoi s'accorse che anco(34) il particolare s' intende, quando atti(35)

---

(1) N.)*passivo*(. (2) A. *et quomodo intellectus iste possibilis immortalis impossibilisque* (sic) *obliviscitur rem, quam semel intellexit.* N.)*mutanza*(. (3) A. *non statim intelligunt.* (4) R. *perchè.* (5) N.)*che è*(. (6) A. *intellectus ipse passivus.* (7) A. *magis quam.* (8) N. (*di*). (9) A. *propriam, et immortalem.* (10) R. (*e 'l numero finito*). (11) A. *At si unus est intellectus, sequeretur.* (12) A. *Petro.* R.)*uno*(. (13) R. *intenderiamo.* (14))*per.... intelletto*(. (15) R. *habbiamo.* (16) A. *ipse intellectus separatus.* (17) N. (*e*). (18) R. (*e più*). (19) R.)*pure*(. (20) A. *in aeris sphaera, quam omnes respirant.* (21) A. *de illis* (?). (22) A. (*in Metaph.* 12). (23) A. *Item si abstracta est, non informat.* (24) A. *Peripatetici.* (25) A. *adfuisse et rexisse.* (26) A. *si enim per obiecta amisit.* (27) N. *ella.* (28) N. *perde o patì corruttela, che.* (29) N. *non.* (30) N. (?(. (31) R. *e.* (32) A. *quo facto cogitur introire in homines.* (33) N.)*secondo il loro parere*(. (34) N. *pure.* (35) R. *alli.*

particolari commanda (1) l'anima e opera : onde (2) disse poi esserci un altro intelletto (3), che appella pratico, che li particolari conosce dalli universali (4) che lo specolativo intelletto conobbe (5). Ma sappiamo noi che questi intelletti sono una sostanza, la quale dall'universale al particolare camina, e (6) dal particolare all'universale ; e (7) il medesimo avviene al senso, (8) che dall'avere patito da uno fuoco, tutti fuochi schifa, e dal sapere che il fuoco bruggia, stima lo stesso dee ogni particolare fuoco. E fare dui intelletti, l'uno che senta in che (9) sono simili le cose, e l'altro in che(10) sono parziali e differenti, è finta vanità. Il senso che vede molte ova(11) per la simiglianza l'intende come uno(12) ; ma la gallinara sa qual di questa gallina(13) è nato, per l'uso del senso distinguente(14) ; e certo, se il(15) cognoscere li particolari è segno di materialità(16) e mortalità, questo intelletto pratico sarà mortale : il quale è una sostanza con il speculativo ; dunque quello pure(17) sarà mortale. E Dio, che tutti i particolari(18) conosce individuali, come disputa santo Tomaso nel primo delle Sentenze, sarà sospetto di mortalità secondo questi argomenti d'Aristotile(19). Del che non si può più empia cosa pensare.

CAPITOLO 25.

Della immortalità e divinità dell'uomo (20).

Nissuno effetto potersi sopra la sua causa elevare, sia nostro principio a mostrare l' immortale(21) e divina natura dell'uomo. Questo per tutto si vede, chè il generato fuoco non può far più che l'attenuare, scaldare, muovere, imbianchire, ammollire e densare le cose dissimilari, e tutto quello che il suo generante faceva o poteva fare. Anzi mai non può arrivare a farsi come(22) il sole(23), onde egli è derivato. Nè l'acqua(24) fa più operazione che di acqua, nè la terra più che di terra. Ma noi veggiamo che l'uomo non si ferma sotto le natura degli elementi e del sole e

---

(1) A. *percipit.* (2) N.)*onde*(. (3) A. *tertium genus intellectus.* (4) N *dall'universale.* (5) A. (*Sed palam est universale cognosci et particulares propositiones format, et ex eis universale concludit ; ita et in universali particularia postea novit et directe et non reflexe, ut aiunt fingentes.* (6) A. *Et e converso.* (7) R.)*e*(. (8) A. *etiam bestiae.* (9) *e* (10) N. *chi.* (11) R. *molti qua* (!). (12) A. (*praesertim si non simul, ut loci diferentia distinguat*). (13) N. *sa qual di qual.* (14) A. *quia ex usu distinguere novit.* (15) N. *si.* (16) A.)*materialità e*(. (17) R. *più.* (18) N. *li particolarità.* (19) A. (*unde et putat Deum nostra ignorare, ne vilescat*). (02) A. (*eiusque summo bono*). (21) A. *immortalitatem.* (22) A. *qualis quantusque.* (23) R. *suole.* (24) A. *genita aqua.*

della terra; ma molto più (1) sopra loro intende, desidera; e opera (2), più che nullo effetto loro (3), altissimi effetti. Talchè non pende da loro, ma da caggione molto più alta, che Dio s'appella. Ecco che quando l'uomo va coggitando, pensa sopra il sole, e poi sopra, e poi fuori del cielo (4), e più mondi infinitamente, come escogitano (5) pure (6) gli Epicurei (7). Dunque di qualche infinita causa ella è effetto (8), e non del sole e della terra (9), sopra li quali infinitamente trapassa.

Dice Aristotile, che è vana imaginazione pensare tanto alto; e io dico con Trismegisto che è(10) bestialità pensare tanto basso(11); ed è necessario, che egli mi dica de donde avviene questa infinità. Se si(12) risponde, che da uno simile mondo un altro simile si pensa, e poi un altro(13) in infinito, io soggiungo, che questo camminare de simile in simile senza fine è atto di cosa(14) partecipe dello infinito; e benchè le belve da un simile all'altro scorrano, ciò aviene perchè tutte le conoscenze (15) vengono dalla prima sapienza(16), e però sono tra di loro simili. Ma chi più è elevata e chi meno, e non perchè lo essere è univoco all'aria, alla terra e al sole, anzi a Dio, secondo Scoto teologo, resta che il sole senza fine non vinca la nobiltà della terra; nè perchè gli uomini son sapienti, e Dio sapiente, resta che Dio senza comparazione(17) non sia più dell'uomo sapiente. Ma come potrà il sole avere dato discorso infinito sopra se stesso all'uomo, se tutta l'anima umana fosse spirito solo dal sole ingenerato? Che gli animali non abbiano sì gran discorso, si vede, perchè da tal discorso è nata la cognoscenza dell' infinito Dio, e li furo fatto sacrificii e tempii e, dottrine sacre, le quali tra gli animali non sono. E quantunque alcuno(18) adori la luna come gli elefanti(19), e altri il sole, come il gallo, e altri altra cosa(20), non però hanno a Dio infinito inalzata la religione loro.

Bene si deve stimare(21), che tra l'api e gli animali gregali ci sia conoscenza confusa della divinità, perchè ogni cosa ama il bene e in confuso tutti(22) il Primo Bene presentiscono; ma questa chiara scienza dell'infinito invisibile(23) all'uomo solo è manifesta per l'operazione(24). Di più, e la religione de' bruti è solo verso le creature finite visibili, e superiori manifestamente per li beni temporali che da loro ricevono; ma quella dell'uomo è verso l' infinito Bene visibile e per beni eterni, con disprezzo

(1) A. *magis ampliusque.* (2) A. (*amare*). (3) A. *supra elementa et filios elementorum.* (4) A. (*vagatur*). (5) R. *escogitarono.* (6) R. *più.* (7) A. *excogitant* (*ponutque in veritate*). (8) N. *affetto.* A. *soboles.* (9) A. (*tantum*). (10) R. *sia.* (11) A. (*animam vilificare, et curvare deorsum ad ima et pauca*). (12) A.)*si*(. (13) R. (*poi*). (14) A. *virtutis.* (15) A. *omnes cogitationes modique cognoscendi.* (16) A. *tam nobis* [derivantur] *quam brutis allisque entibus*). (17) A. (*et fine*). (18) N.)*alcuno*(. (19) AN.)*come gli elefanti*(. (20) A. *alia solem aliaque alias res, ut elephanti et galli admonent.* (21) A. *tametsi non inopinabile sit.* (22) N. *tutto.* (23) N.)*invisibile*(. (24) A. *ex operationibus (et miraculis).*

delli beni temporali (1). Di più, nullo ente opera oziosamente le sue maggiori azioni; ma tutti le drizzano al fine loro certo per natura. Ma l'uomo ha per sue nobilissime operazioni la religione e scienza, la quale più tosto saria travaglio alla vita corporale, che utile. Dunque è forza che altra vita a lui si convenga; e che l'anima sua communichi con la divinità. Del che ne hanno fatto fede tanti sapientissimi e ignorantissimi, e d'ogni condizione d'uomini, che (2) con sangue sparso, con miracoli, con testimonianze, con fervenza (3) di spirito e certezza d'asserzione, senza esitare, nè desiderare onore (4) e beni della presente (5), hanno fatto noto (6) allo mondo d'avere parlato con li Angeli, con Dio, ed avere visto inestimabile beatitudine dopo questa vita da loro sprezzata a noi restare (7).

Certo, a tutti gli uomini è naturale la religione; chè, patendo guai o buona ventura incorrendo, subbito si voltano al cielo per dimandare soccorso o rendere grazie. E perciò trovaro sacrificii e oratorii, ma altri altramente, chè questo poi nasce dal commodo del paese e dal (8) vario intendere delle cose soprane, e spesso da qualche errore nel modo, ma non nella cosa (9), mentre ognuno si pensa il vero Dio adorare. E questo è segno, che l'uomo con li superi abbia communicanza(10).

Di più, nulla natura di cose(11) pensa a quello che a lei non conviene naturalmente, ma tutte attendono a conservarsi in quella vita che hanno sortita(12) Ma l'uomo non si contenta della vita presente, ma pensa ad altra, studia di saperla, e patisce ogni affanno per arrivarci(13). Troppa vana curiosità la natura averia dato all'uomo, se questa vita non se li convenisse doppo morte. E la natura non opera in vano, nè dona desiderii tanto strani all'altre bestie(14); talchè sariano di migliore condizione li peggiori enti, che li migliori.

Similmente, l'appetito dell'uomo è infinito, perchè non gli basta un podere, nè una città, nè un regno, nè un mondo; poichè Alessandro si dolse, che non poteva andare a soggiogare li mondi di Democrito. E questo desiderio tutti l'avemo(15); dunque, è segno che l' infinito sia oggetto del nostro appetito naturale. E quantunque il fuoco accenda senza fine, e ogni altra(16) cosa vivere senza fine vorrebbe, onde pare che dal fuoco questo desiderio nasca(17) nondimeno l'uomo non si metteria per natura(18)

(1) NA.)*Di più, e la religione . . . beni temporali*(. (2) N. *chi.* (3) N. *col fervenza.* R. *conoscenza.* A. *fervore spiritus.* (4) A. (*sed spernentes illam et omnia*) *bona.* (5) A. (*vitae, et vitam*). (6) A. (*et comprobaverunt*). (7) R. *resterà.* (8) R.)*poi nasce.... e dal*(. (9) A. *saepeque error adest in modo aut in re.* (10) A. (*si quis autem neget historias sanctorum, ipse negabitur, quoniam et Romam esse quam non vidit, et Caesarem fuisse, et mirabilia, quae in novo orbe alii vident, negabit in praetervia sua*). (11) A. *nullius entis natura.* (12) N.)*sortita*(. (13) A *ut ad ipsam vel cognoscendam perveniat.* (14) R. *agli altri animali.* (15) R. *l'habbiamo.* (16) A.)*altra*(. (17) A. (*non tamen hoc nisi infinit Dei vestigium in illis indicat, in homine vero imaginem et virtutem divinissimam*). (18) A.)*per natura*(.

a quelli appetiti che non può (1) saziare, poichè li bruti si contentono d'uno pascolo e d'una giumenta (2) per generare, e non vanno acquistando più di quello che basta, benchè il calore loro sia pur del nostro (3) più gagliardo (4), come quello del leone, del struzzo (5).

E finalmente, veggendo molti savii, che la terra (6) non può saziare l'uomo, cercaro (7) il modo di levarsi alla prima causa con la religione; e sprezzaro ogni bene del mondo, come picciolo alla voglia loro. E come potrà entrare in mente umana pensiero d'essere immortale, se non se 'l cognoscesse in sè (8), o da Dio non li fosse permesso (9)? E questo disprezzo del corpo, fidandosi nella natura dell'anima(10), mostra il medesimo. E quantunque il perduto onore o altro bene, senza il quale vivere non si fidano, spinga molti animali ed uomini ad uccidersi, non però sarà questo(1) argomento(12) fallace. Perchè questi, diffidando della vita nobile(3) e commoda(14), s'ammazzano, altra vita in fama o nell'essere cercando; perchè non s'annichilano, ma mutano essere. Ma li filosofi e gran religiosi sprezzaro la vita presente(15) e l'onore, non per non poterli avere, ma come cose vili(16), tirati dalla bellezza di cose nobili, che la filosofia o la revelazione mostrò a loro convenirsi.

Doppo questo, l'uomo nasce nudo, inerme(17), con poca industria, piangendo(18) senza sapere lattare, nè mangiare, nè aiutarsi e tutti gli altri animali vestiti di squamme, di piume, di pelo, armati di denti, di corna, di spine, d'onghie(19), d'artiglio(20), di rostro; e sapeno (21) subito caminare, mangiare e aiutarsi. E nondimeno l'uomo fra(22) poco tempo tutti(23) gli animali vince, e si veste di loro pelli, e mangia le loro carne, e li doma, e cavalca, e se arma delle loro armi, usa la loro forza come sua(24), si veste di oro, d'argento, di ferro(25); e nuota in mare(26), vola in aria come(27) Dedalo, corre per terra con li piedi suoi e d'animale(28), e tutto il mondo cammina per acqua vincendo l'onde superbissime ed i fieri venti, come signore del mare; e tutti gli metalli al suo uso doma, e stende(29). Adopera (30) li alberi, fa

---

(1) A. *posset.* (2) A. *iumentoque uno.* (3) N. *)pur del nostro(.* (4) A. (*quam humanus*). (5) A. (*qui divinitatem et aeternitatem maiori studio quam homo, si calor ignis esset causa infirmatis, et quaelibet entitas quaeritarent, necesse est*). (6) A. (*et res eius*). (7) R. *Cercorno.* (8) A. *in re abdita cognitione.* (9) A. *aut a Deo non didicisset.* R. *promesso.* (10) A. (*vitaque meliori*). (11) N. *sia l'argomento.* (12) A. *ratio nostra.* (13) A. (*ut Cleonimus*). (14) A. (*ut M. Antonius, vel delitiosa ut Saradanapalus(.* (15) A. (*et delitias et commoda*). (16) A. (*indignasque ipsorum animi scientia et desiderio generoso*). (17) N. *in' orme,* A. *inermis.* (18) A. (*nec ambulare nec se regere*), R. *et mangiare.* (19) N. *hongie,* ma più avanti, a c. 95, *onghie.* (20) A. *)d'artiglio(.* (21) R. *sanno.* (22) R. *sta.* (23) A. (*tutti(,* (24) A. (*et laboribus in arando et portando*). (25) A. (*donatque sibi metulla et lapides*). (26) A. (*cum piscibus*). (27) A. *)come(.* (28) R. *e delli animali.* (29) A. (*figurat; tractat et non minus lapides*). (30) N. *et opera.* A. *Arboribus utitur.* R. *Adopera)de(.*

navi, stanze, sedie, casse (1), fuoco; si mangia gli loro frutti, si serve delle foglie e fiori a spassi e a (2) medicine (3); usa le pietre, monti, selve, a suo gusto; e pare (4) essere il signore del mondo, non che dell'animali (5). Ora (6), qual animale forte e sagace può fare quello che fa l'uomo inerme, nudo, debole, e timido, nè una minima parte di questo? Mi dirai (7), l'api si fanno republica, come l'uomo; l'elefanti la religione, li ragni le reti (8) così sottili che non fa l'uomo, altri li nidi; altri la guerra (9) bene usare sanno. E ti dico, che tutte quante cose fanno gli altri animali fa l'uomo, e assai più(10); che esso istituisce republiche, fa leggi e(11) cittadi, tempii, religione a Dio; medicina meglio che i cani ibici(12), e ippopotamo(13), e se(14) ognuno di loro(15) ad una cosa(16) sola, ed egli a(17) mille è buono. Più(18) fa la rete per li uccelli(19), come il ragno, le celle come l'api, la milizia come grui e pesci, e da(20) tutti piglia esempio, e migliora ogni loro arte e industria(21). E vince(22) la forza dell'elefante, che porta sopra(23) una torre(24) d'uomini, lo doma e commanda; e cossì al leone; occide e mangia le balene.

Che si può dire di più? Nullo animale, benchè abbia le mani, come la scimia(25) e l'orso, sa adoperare il fuoco, nè toccare, nè pigliarlo dal sole, cavarlo dalle pietre, accenderlo, mitigare con quello i metalli, gittare i monti, cuocere le vivande; e fare(26) tuoni e lampi(27); come Dio fa nell'aria, così fa l'uomo con l'artigliaria; e, quello che è cosa stupenda, fa di notte giorno, con le candele(28) e con (29) ogli accesi (30) tanto mirabilmente, che si serve del fuoco, come di cosa vile rispetto a lui. Or, se l'uomo non avesse altra anima che dal fuoco, potria spezzare sì nobilissima e potentissima natura(31), che gli animali non osano(32) mirare, e molte nazioni l'adorano? L'arte del fuoco è unica dell'uomo. E dare senso alla scrittura, farla parlare, e che(33) li orologi notino il tempo, e l'uso della calamita che mira al polo, sono invenzioni d'animo divino.

Ma l'astronomia mostra(34) l'uomo celeste, poichè mira in suso, e misura la grandezza delle stelle, numera i moti, e quello che non vede lo finge, con epicicli ed eccentrici; e fa li conti suoi tanto giusti, non solo come cognoscitore, ma quasi(35) come fabro del cielo. E in tanta varietà de opinioni del modello e principii

---

(1) N. *case.* A. *arcarum.* (2) N. *)a(.* (3) R. *medicina.* (4) R. *per.* (5) A. *animalium greges et plantarum regit sibi* [= *e pare* essere.... dell'animali]. (6) R. *Noi* (?). (7) A. *Sed forte ais.* (8) N. *le ragne reti.* (9) N. *giera.* (10) A. (*et praestantiora*). (11) A. *aedificat.* (12) R. *Ibice.* (13) A. *quam canis, Hipopotamus et Ibis.* (14) N. *)se(.* (15) A. *quodlibet genus brutorum.* (16) A. *opificium.* (17) N. *ha.* (18) N. *Pure.* (19) A. (*et lepores*). (20) N. *di.* (21) R. *et è industre.* (22) A. *Ecce.* (*ipse Flaccus*). (23) A. *cogitque supervectare.* (24) A. (*ligneam*). (25) R. *la femina.* (26) A. *)e fare(.* (27) A. *fulgura et tonitrua et fulmina.* (28) R. *la candela.* (29) N. *)con(.* (30) A. *accensionem nutrientibus.* (31) A. *naturam parentem.* (32) A. (*contigere nec*). (33) N. *chi.* (34) A. (*magis*). (35) A. *)quasi(.*

delle cose (1), si mostra la divinità sua, che per tante vie camina alla conoscenza del creatore. E quello che stupendo è, ha trovato quando si fanno l'ecclissi de luminari, e le predice mille secoli (2) inanti, e le congiunzioni ed aspetti de tutte le stelle, le nature e nomi, le comete, significati ed influssi, quello che fanno (3) in terra, in acqua, in aria; i tempi (4) de solstizii ed equinozii, li mutamenti loro (5), e dell'apogeo (6) ed eccentricitati, cho riescono a capello (7); e quando Dio varia qualche cosa in cielo, l'uomo s'accorge, e nota gli anomalie e irregolarità sue; e sempre fa nuove tavole e indici di cose lontanissime, e argomenta la morte (8) e la vita non solo dell'uomo, ma (9) dell'animali, delle repubbliche, de' regni, anzi del mondo stesso, che ha di perire per fuoco.

Tutti gli animali stanno dentro il ventre del mondo, e l'uomo con loro, come vermi dentro il ventre dell'animale(10); e pure solo(11) gli uomini s'accorgeno(12) che cosa è questo(13) grande animale e li suoi principii, corsi, vita e morte. Dunque l'uomo sta non solo come verme(14), ma come ammiratore e luogotenente della prima causa architettrice de ogni cosa. Di più, l'uomo comunica con gli Angeli e con(15) demoni e con Domenedio; e negare questo è sfacciataggine, come chi negasse che ci sia Roma perchè (16) non l'ha visto, o negare che sia stato nel mondo Cesare o Alessandro perchè non fu(17) a tempo suo. E già con tanti miracoli e con la vita propria ne fanno fede tutta la gente(18) che gran stoltizia(19) è quella di Aristotile, che nega gli angeli e demonii. Io certo reputo baia l'argomento de Aristotile(20), che dice Dio potere ogni cosa fare perchè a tutte(21) è presente, e però non aver(22) bisogno di ministri, come il re, perchè li ministri sono argumento della sua fiacchezza. Perchè, se questa raggione valesse, manco bisognava fare il sole e le stelle(23) perchè ei può illuminare il mondo(24) e farsi liquido(25) in luoco loro(26). Esperienza propria io non ho(27) se non di diavoli, che si sforzaro farmi credere che l'anima va di corpo in corpo, e che l'uomo non abbia libero arbitrio(28); e mi predissero cose(29) vere e false;

---

(1) A. *quamvis variae et plurimae sint hominum de his mutantesque opiniones.* (2) A. *multis temporibus.* (3) A. *portendant.* (4) A. (*novit*). (5) A. *mutationem* (*licet pigerrimam et insensibilem*). (6) R. *appoggi.* (7) N. *capillo.* R. *capella.* (8) A. *montes.* (9) A.)*ma*(. (10) A. *hominis* (*qui hominis vitam et animam et naturam ignorant*). (11) N.)*solo*(. (12) A. *quaerilant noruntque.* (13) R. (*secondo*). (14) A. *inter animalia in ventre mundi.* (15) N.)*con*(. (16) A.)*ipse*(. (17) A. *sunt.* (18) A. (*nedum opera mirae naturae vim excedentia*). (19) R. *falsità.* (20) A. *Argumentum Aristot.* (*in lib. de mundo*) *stultum est quo ait, Deum per se posse omnia agere, ideoque non indigere ministris Angelis et Daemonibus, sicut Rex Persarum, quando multitudo ministrorum eius imbecillitatem ostendit: ergo non esse.* (21) N.)*a tutte*(. (22) N. *ha.* (23) R. (*e il mare*). (24) N.)*il mondo*(. (25) R.)*e farsi liquido*(. (26) A. (*Periculum alii fecerunt*). (27) N. *so.* (28) A. *aliaque multa*). (29) A. *eventus plurimorum.*

non dico (1) ne' corpi umani chiusi, ma in apparizione certa, che mai non mi l'averia pensato, che (2) siano tanto malvaggi. E pregai Dio che me facesse vedere Angeli buoni, e mai non l'ho impetrato. E il diavolo disse, che tutti sono buoni, chi più e chi meno; e cognobbi gran malignità (3), e diventai più uomo da bene. Nè questa è esperienza da sciocco, nè di bugiardo; che dell'uno e dell'altro sempre mi guardai più che dal diavolo stesso (4). Or, se gli demoni trattano con gli uomini, tratteranno anche (5) gli Angeli; e questo è gran signo, che l'anima umana, uscendo dal corpo, ha da stare in compagnia dei buoni, o (6) di rei, alli quali più simile operando si rese. Altrimente, che serveria a loro curare di noi (7)? Infinite sono l'autorità di tutte nazione (8), benchè alcune negano (9) l'immortalità. Ma quella raggione di Giesù Cristo, sempre benedetto(10), è stupenda(11): perchè Dio comparse a molti uomini e si dichiarò Dio loro(12), come d'Abram, de Isaac e di Jacob; certo è che Dio non tenneria tanta cura di noi, se a lui non appartenissimo doppo morte. E David(13) li dice: Signore, che cosa è l'uomo, che di lui te ricordi(14) ed a lui ti manifesti(15), ad un vento, una vanità. E pure l'hai fatto signore de ogni cosa(16)! Talchè Cristo conclude contra i Saducei: Dio è Dio de vivi, non de morti. Dunque(17), dichiarandosi a Mosè, Dio delli padri suoi(18), è segno che li padri(19) vivano in Dio doppo la morte; chè tanta affinità (20) saria troppo(21) con una(22) cosa per dui giorni viva e in eterno morta(23). Chi nega tante(24) visioni e testimonianze de uomini da bene(25) e savii, non si può mai soddisfare (26). E così deve negare ogni istoria che esso non vide.

In questo libro presuppongo che Dio sia, e che siano gl' intelletti astratti, e che ci sia scienza e senso, almeno negli animali, per poterlo provare negli altri enti; perchè io so bene, che uno scettico, che nega la scienza, e uno Epicureo, che(27) nega Dio, a queste raggioni poco assentisce; ma nella Metafisica (28) ho disputato queste presupposizioni(29) con tutti li contradicenti(30).

---

(1) A. *nec cos.... vidi.* (2) (A.) *praesertim*(. (3) A. (*eius dolos*). (4) A.)*più che... stesso.*((*Sicut pestem diram*). (5) (*con*). (6) N. *e.* A. *aut.* (7) A. (*et nobiscum commercia inire*). (8) A. *idem testantes.* (9) N. *veggono.* A. *negent.* (10) A.)*sempre benedetto*(. (11) A. *pro immortalitate animorum nemini non persuadeat.* (12) A. *seque patrem hominum declaravit.* (13) A. (*Psal.* 8). (14) A. (? *et alibi: Ps.* 143, *quid est homo, quia*). (15) A. (? *Homo van. est similis*) *et umbrae* (*ait*) *inxta praesentem vitam.* (16) A. *super omnia opera manuum tuarum etc.* (17) A. (*quasi dicat*). (18) A. *Deus Abraham, Isaac et Jacob.* (19) A. *Isaac, Abraham et Jacob.* (20) R. (*non*). (21) A. *Nimia et stulta.* (22) P. (= *con una*) *cotanto.* (23) A. *Ex paululum victuri et perpetuo morturi essent.* (24) A. *has aliasque.* (25) A. *sanctorum.* (26) A. *In ancipiti dolore semper versatur.* (27) N. *chi.* (28) A. (*et in Antimachiavellismo*). (29) R. *propositioni.* (30) A. (*Aristotelem autem dicentem Deum non habere cum*

Capitolo 30.

Il senso cognoscenza vera (1), *la memoria languida, il discorso strana* (2), *l' intelligenza* (3) *lontana e la mente umana tutte communi averle con lo spirito; essere di* (4) *lui forma immortale; e nullo argomento contro questa dottrina valere* (5).

Ascoltate, o voi che bramate verità. La sapienza è la cognoscenza certa de ogni cosa internamente (6) senza dubitanza; ed è presa questa voce dalli sapori, che il gusto sape; perchè per tutti li sensorii (7) noi conosciamo (8) la natura estrinseca (9) dell'oggetto; e dell'acqua il freddo strano(10) sentimo(11), e nella garobba faccia nera di freddo appare(12) e nel giglio s'odora soavità. Ma il gusto, tritando il cibo, e dentro ammettendolo(13), non solo il freddo(14) del vino e(15) dell'acqua sente, ma anche il calore nativo(16), e così la dolcezza stitica della garrobba, per la parte secca annegrita(17); e del giglio l'ammarezza della grossa mole, non solo la soavità della sua essalazione sottile, come il naso fa(18), sente.

Dunque sapere è certamente cognoscere ed evidentemente(19). Or io trovo che li sensi sono certi più che ogni altra cognoscenza nostra tanto d'intelletto, come di discorso e come di memoria(20) poichè ogni loro notizia dal senso nasce; e quando sono incerte queste conoscenze, col senso s'(21) accertano (22), e correggonsi(23). Ed esse(24) non son altro che senso indebolito, o lontano(25), o strano. Quello che io appresi col senso, mi resta in memoria; e quando mi sono scordato, e fatto incerto, torno a sentirlo con l'udito, o con la vista(26), e me 'l recordo(27). Similmente, quello che discorrendo cognosco, mai non posso dire che sia vero, se

---

hominibus amicitiam, quoniam non est proportio finiti ad infinitum, maiestatem, non bonitatem Dei considerare). (1) A. (*abditam vel additam*). (2) A. *Extraneum*. (3) R. *l'intendenza*. (4) R.)*di*(. (5) A. *Respondeturque argumentis praecedentibus contra eius immortalitatem*.)*et nullo.... valere*(. (6) A. *Interna*. (7) A. *Per alia sensoria*. (8) R. *conoscemo*. (9) A. *Qualitates extrinsecas rerum*. (10) A. *Frigiditatem*. (11) R. *sentiamo*. (12) A. *Piperis nigredinem videmus, quae facies frigoris est, potestque frigus indicare innatum ut in terra*. (13) A. *Admissoque per spongiam*. (14) A. (*exsternum*). (15) N.)*e*(. (16) A. *Internum*. (17) A. *Piperis calorem acrem in adusta nigrefacta facie latentem*. (18) A.)*come il naso fa*(. (19) A. (*res, prout sunt*). (20) A. *Quam quaevis notitia intellectiva, aut discursiva, aut memorativa, aut imaginativa*. (21) N. *l'*. (22) A. *Ad sensus recurrunt, ut certitudinem hauriant*. (23) A. (*aut confirmantur*). (24) N. *essi*. A. C. *ipsaemet*. (25) A. *Absens*. (26) A. *Redeo ad sensum*. (27) A. (*et certificor*).

non con la esperienza del senso (1). Santo Agostino negò gli Antipodi e cossì Lactanzio, e altri per alcune raggioni (2) loro; mò il senso di Cristoforo Colombo emendò (3) tutte quelle raggioni, e le mostrò vane. E quanti discorsi (4) fanno gli filosofi sopra le cose che non hanno (5) sentito, sono corretti poi da ogni uomo grosso chi le vede (6). E il discorso non è altro che procedere alla cognoscenza di cosa (7) ignota, per un'altra simile a quella propria (8) e nota (9) al senso. Ma spesso se inganna, perchè tutte le similitudini non sono propinque ed essenziali ma remote(10). Così Aristotile argomentò, che il sole non sia caldo benchè(11) riscaldi, poichè le pietre(12) hanno in sè(13) calore che per il moto si manifesta(14). Disse che l'acqua era(15) fredda per consulta del tatto; e non consultò il gusto più certo e l'operazioni, bianchezza e moto(16), proprii del suo calore.

Talchè molte esperienze di sensimenti(17) fanno scienza, e non uno senso solo(18), da quello argomentando; perchè pure il senso sè inganna, ed egli stesso si corregge con altre sensazioni. Da poi(19) l'uomo non cerca con l'argomento le cose certe, ma l' incerte(20); e sopra le certe fonda il discorso, e quelle dice certe, che ha esperimentato(21). Talchè il senso è lume(22) per cui si vede quello che sta nel buio(23); ma quando l'uomo sa una cosa col senso, non cerca più raggione, nè argomenti. Nullo va cercando con argomenti, se ci sia il mondo nuovo, doppo che il Colombo lo retrovò; nullo cerca se il sole è lucido, se l'uomo si muove perchè il senso il dimostra; nè si dimanda causa, perchè(24) il fuoco sia caldo (25),essendo questo noto(26) al senso; ma si dimanda perchè è caldo il pepe e il vino, perchè ad alcuni sensi(27) è ignoto. Però Aristotile si inganna(28) dicendo, che il senso non rende causa delle cose(29), e la raggione(30) rende, dunque è manco certo.

---

(1) A. *Nisi sensus experentia confirmet*. C. *vel discursus sensitivus*). (2) R. *discorso*. A. *scientia discursiva*. (3) N. *commandò*. A. C. *emendavit*. (4) A. *Syllogismos*. (5) R. *sono*. (6) (*Principia quoque scientiarum longa experientia inventa sunt; et licet sciens reddat causam melius, quam expertus de rebus, hoc tamen facit in virtute principiorum sensibus experientium multorum populorum sibi praenotorum, licet non suis. Expertus autem illas omnes non habet experientias. Ideo male arguit Aristoteles contra expertum hunc.*) (7) R. *causa*. (8) N.)*propria*(. R.)*e*(. (9) A. *quam notitiam oportet a sensu acceptam esse*. (10) A. (*aliae et accidentales*). (11) N. *perchè*. (12) A. *Lapides* (*non calidi*). (13) A. *in sua duritie .... irretitum*. (14) A. *Quem laxati educunt: non autem in aëre percusso a sole ita esse: nec num percutiat, inspexit*. (15) R. *sia*. (16) A. (*transpicuitatem*) *et motum* (*conditiones*) *caloris eius*. (17) A. *multae omnium sensuum sensatae experientiae*. (18) A. *Unica et unius*. (19) *Porro*. N. *dopo* (?). (20) N. *non discorre, nè argomenta dalle cose certe, ma dall' incerte*. (21) N. *esperimentò*. (22) A. *Praecipuum lumen*. (23) A. (*Unde syllogismi medium terminum volunt esse certissimum*). (24) A.)*perchè il senso,... causa, perchè*(. (25) R. *calore*. (26) N.)*noto*(. A. *sensu portent*. (27) A. *Tactui*. (28) R. *ingannò*. (29) A. (*sicut ratio*). (30) R.)*ne*( )*Perchè rendere causa.... ch'è incerto*(.

Perchè rendere causa è dichiarare da che adviene, quello ch'è incerto; ma il senso è certo, e non vuole prova, chè egli è prova (1). Ma la raggione è cognoscenza incerta; però vuole prova (2); e quando se adduce la prova e la causa, si piglia de un'altra sensazione certa. Però, discorrendo perchè il pepe è caldo al gusto, si risponde perchè nasce in luoghi caldi, sotto li Tropici, di terra arsiccia; e questo si sa, per altri che l' hanno visto (3), o per altri simili prove di cose nate in luochi caldi (4).

Dunque, sapere per discorso è de cose dubbie per le certe accertarsi, ed è uno senso strano nel simile e non proprio (5). Però Dio sapientissimo nulla cosa sa per discorso, che saria imperfezione grande, ma per sapienza, perchè a tutte cose è interno (6), e tutte a lui. Gli Angeli hanno discorso perchè non ogni cosa (7) sanno, ma d'una argomentano l'altra (8); e santo Agostino (9) dona alli demoni ed Angeli argomento, non che sapienza(10); ma sono velocissimi ad argomentare, che pare(11) non si faccia con tempo; e cossì il fuoco è veloce di sagacità(12), che penetra ogni cosa(13). Onde David disse, che Dio fa gli Angeli spiriti, e li ministri suoi fiammi ardenti(14). E li uomini dotti con brevi discorsi arrivano quello che cercano sapere, e gl' imperiti con molti; però io sto assai a fare un conto, e il mercante subbito lo fa, perchè più prove ed essercizio ha fatto di numerare(15). Quinci puoi vedere, che ogni ente se stesso cognosce; e sente con certezza e non con discorso(16); e le cose che fa per sè naturalmente(17) senza discorso le fa. Cossì l'anima organizza il corpo e muove e regge; e la pianta della sua anima è formata senza discorsi, ma solo col senso del proprio essere e del proprio bene(18): con li quali la prima sapienza guida ogni ente allo suo fine; e mille discorsi mò non ponno fare quanto il senso della propria conservazione(19) fa fare agli enti(20). E quello che mi faceva stupire, come l'anima ignora se stessa e quello che fa, mò lo risolvo cossì de nuovo, che ogni anima se stessa sape poichè opera, per vedere tante arti(21) e ama se stessa: e l'amore nasce dalla cognoscenza. Ma non si cognosce(22) con discorsi; perchè il discorso è di cosa dubbia, ma essa per natura e per essenza si cognosce; e tutte l'altre cose per discorso in quanto sente(23) se stessa da quelle

(1) N.)che egli è prova(. (2) R. *provare*. (3) A. *per aliorum sensus*. (4) A. (*omniaque scientiarum principia inductione sensuum Aristoteles fundat licet parum sibi constet, et ex eis educuntur syllogismorum conclusiones*). (5) A.)*Dunque sapere... non proprio*(. N. *proposito*. (6) R. *in eterno*. (7) A. *non omnino*. (8) A. *ex notis.... saepe ad ignota*. (9) A. ([*lib. de divinit. daem*]). (10) A. (, *et Scotus*). (11) R. (*che*). (12) A. *velocissimus et sagax subito*. (13) A. (*et urens*). (14) A. (*iccirco similem sibi sedem habent coelo*). (15) A. *numeris est assuetus*. (16) A.)*et non per discorso*(. (17) A.)*naturalmente*(. (18) R.)*et del proprio bene*(. (19) A. (*solus*). (20) A. *in entibus efficere potuit*. (21) A. *quandoquidem tot artes operatur propriae gratia vitae*. (22) R. *cognosce sè*. (23) N.)*sente*(.

mutarsi e quelle farsi. Dunque, le tante questioni che fa (1) per sapere che cosa sia anima e come si muove (2), sono del senso esteriore, che (3) mira in altri e per passione impara, non del nativo, che è essenziale. E come uno citarista saggio sa sonare (4) il leuto (5) senza pensare, mò toccarò (6) questa, mò (7) quella corda (8), ma chi impara solo pensa (9); cossì l'anima senza consiglio sè e le sue opere fa(10) guidata dall'arte sua innata, pendente dall'arte prima. Ma di quella pare scordata, perchè le passioni esteriori la fanno imparare nove cose, e la mutano di sè in altro; e poi bisogna che per riflessioni torni a cognoscerà se stessa. Cossì io spesso recito li salmi di David, e non ci penso(11) e ne dico cinque e sei(12) giustamente(13) senza sapere quello che ho detto, perchè mi distoglie(14) il mirare o pensare(15) altrove; non di meno, quando imparai gli Salmi, ci pensavo. Cossì ogni natura, ingenerandosi negli enti, impara da Dio quello che ha da operare, ma poi ignora se stessa per le passioni aggiunte. Cossì il calore si rinchiude in terra, e scordasi l'essere venuto dal sole, e si fa(16) casa, et è nemico dell'altri calori, che ci la guastano. E Dio si serve di tale ignoranza(17), a fare la moltiplicità degli enti. E pure(18) sempre il calore essala, e va in su(19) per la cognoscenza naturale non discorsiva(20). E corsì l'anima nostra tira a Dio sempre per natura(21), benchè sia scordata della sua creazione per li tanti affetti corporali(22). Ma, come il caldo dallo sole, cossì ella da Dio si derivò(23). Ti ringrazio, Signore Dio che ti vado cognoscendo(24). Oltrepassando, dico, che pure l' intelletto è senso dello commune e della consimilitudine(25) degli Enti, e non delle particolarità; ed è imperfettissima cognoscenza, e manco(26) che il senso e la raggione, perchè è lontana, e vede solo quello che è in tutti, non le minotezze(27); e tal senso è de fanciulli e dell' ignoranti, chi cognoscono l'uomo(28) in communi, ma non le sue particolarità; ed è propriissimo alle bestie, chi tutti gli uomini stimano d'una sorte(29) come noi tutti l'ova d'una gallina; e chi vede le carte(30) di fuori, si pensa essere tutte equali(31), ma chi mira dentro, distingue dicendo(32): questa

(1) A. *quibus quaeritur*. (2) A. *quomodo movet*. (3) N. *chi*. (4) A. *pulsare musico sonitu*. (5) A. *cytharam*. (6) A. *tangenda est*. (7) N. (*toccarò*). (8) A. (*et sic vel aliter*). (9) A. (*consulitque*). (10) N. *faceva* A. *se novit suasque colit operationes*. (11) A. *nihil cogitando interdum de illis, nec quid dicam*. (12) A. *quatuor aut quinque*. (13) A. *absque errore*. (14) A. *me rapit*, N. *discioglie*. (15) A. (*aut auditio*). (16) A. *fabricatur*. (17) N. *ignoranze*. A. *ignorantia* (*et oblivione*). (18) R. *più*. (19) A. *sursum ad coelum*. (20) A. *ductus innata cognitione, non autem addito discursu*. (21) A. *abdito sensu nativoque*. (22) A. (*superadditos*). (23) A. *derivatur*. (24) A. *quoniam ad tui cognitionem me convertis*. (25) A. *sensus communis et consimilitudines*. (26) A. *minorem*. (27) A. *quod peculiare est et patet*. (28) A. (*et stellam*). (29) A. (*quando nesciunt particularitates distinguere, sed tantum communia intuentur*). (30) A. *alcas*. (31) A. *aequales* (*et quando non simul, easdem*). (32) N. *dice*.

è spada, questa coppe; e chi sa il gioco dice: questo è asso (1), questo donna di coppe (2) e porta tanto (3). E da lungi mirando, dico: è uomo; da vicino; è Pietro. Dunque, l'intendere in universale è senso languido e lontano. E la memoria è senso anticipato; il discorso è (4) strano e (5) in simile. Ma il senso è sapienza o scintilla (6) di sapienza divina, onde santo Pietro disse a Simone Mago (mentre quello l'argomentava, che se Cristo era sapienza di Dio, doveva comparire prima nel mondo e aiutarlo, e non (7) quando se incarnò), che sempre fu noto al mondo questo primo senno; e che in tutte le cose se trovava. E ce 'l dimostrò cossì: che se le piante con arte fanno le foglie e spine (8), e li animali pure con raggione si reggono, e le pioggie (9) con tempo e oportuna raggione si fanno(10), ne segue che la prima sapienza sia in ogni cosa. Perchè dove ci è raggione(11), ci è senso e sapienza; quasi(12) mostrando che il senso sia più sapienza che la raggione. Dunque santo Pietro antepone i sensi ad ogni conoscenza; e, dicendo Simone Mago(13), che ci era un altro Dio, e un altro mundo sopra di questo, perchè la raggione, ce lo persuade vedendo tanto male e discordie(14) nel mondo nostro(15), onde bisognava che ci sia un Dio più buono e uno mondo più buono; rispose santo Pietro, che credere a queste raggioni senza esperienza del senso era(16) vanità; e che Dio del nostro mondo ci donò cinque sensimenti per conoscere dall'effetti quello che egli è; e a questi sensi non alli discorsi si deve credere; e se ci fosse un Dio migliore, doveva darci senso ed esperienza di sè, poich'è tanto buono(17) e benefico; il che non fè(18). Dunque migliore è Dio nostro, che ci donò sensi, e si manifestò a noi benignamente. Dal che nota la virtù del senso, e che la teologia è tutta manifesta(9) e revelata alli sensi dell'uomo; e come dice santo Pietro pur nell'Epistole(20), non abbiamo seguìto argomenti e favole dotte(21), ma siamo stati testimonii *de visu*, e speculatori noi della divinità (22). E santo Giovanni dice: Annunziamo quello che visto e toccato abbiamo e udito(23). Dunque, ogni scienza al senso se appoggia, non dico all'occhio, orecchio, ma alla senziente cognoscenza(24), poichè Paulo alie-

(1) A. (*gladiorum*). (2) R.)*et chi sa il gioco.... donna di coppe*(. (3) A. (*aut signat*). (4) Cfr. A. *Memoria vero est sensus sopitus anticipatus. Discursus vero est sensus extraneus.... N.*)*anticipato.... discorso e*(. (5) A. *sive*. (6) R. *scienza*. (7) N. (*tando*) cfr. A. *tunc*. (8) A. (*et fructus*). (9) A. (*et aestus*). (10) N.)*si fanno*(. (11) A. (, *ait*,). (12) A. *aperte*. (13) A. *ostendere velle*) *esse....* (14) N. *disordine*. (15) A. (*et eius regimine*). (16) A. (*furorem et*). (17) A. (*super nostrum*). (18) N.)*et benefiso, il che non fe*(. (19) N. *manifestata*. (20) A. *in epistola* 1. N. *hanno*. A. *secutos esse Apostolos*. (21) M. *indotti*. R. *indotte*. [Petri *Epist.* II, 16: *non doctas fabulas secuti*. (22) A. *presentim in manus sancto*, (23) A. *Quod vidimus et audivimus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae, ait, annunciamus vobis*. (24) A. *sed sentienti animae in eis*.

nato e Catarinella mia (1) videro tanto (2) nè sanno se in corpo o fuora di corpo. E questa è la scienza intuitiva dei Scolastici (3). E pur (4) li legisti vogliono testimonii *de visu* (5), e l'astronomia dall'apparenze celesti (6) è nata, e ogni scienza discorsiva dalla precedente cognoscenza del senso, dice pure Aristotile (7).

Quinci te ammira della divina bontà, che essendo l'uomo chiuso in una scorza picciola, e non potendo sentire tutte (8) cose, l'ha dato le celle (9) della testa; dove lo spirito ha spazio di muoversi, e scorrere(10) da una notizia in un'altra di sembianza in(11) sembianza(12). Il che non fanno le piante, per non avere concavità; e le bestie l'hanno picciole, e non atte alli moti dello spirito cossì(13) come l'uomo. Onde è avvenuto, che egli sia atto di cognoscere le cose tutte per discorsi, le quali non può sentire; e perchè più cose,(14) e maggiori sappiamo per discorso e per raggione, che per li sensi(15) è nata opinione che il discorso e la raggione e l'intelletto siano le principali(16) conoscenze. Le quali invero sono languide sensazioni, ma tanto ricche, che deificano l'uomo; e da loro si chiama razionale, e le bestie sensuali, perchè non discorreno assai. E si vede che con un circoletto e uno quatrante misuriamo tutto il mondo(17). Il che non fa sagacissima bestia(18); perchè, se bene hanno migliori organi(19), non hanno migliore sentire, nè sufficiente spirito,(20), nè organi interiori migliori di noi, nè mente che affina l'operazioni dello spirito, come fa in noi. Onde discorremo ad ogni oggetto; e questo avviene perchè le cose sono simili tra loro; e simili sono perchè pendono d'una stessa causa potentissima, sapientissima e ottima(21). Quinci adora la divinità prima, che del peggio in meglio si serve. La donna è imperfetto uomo; e pure di questo imperfetto si serve a fare forme, e stampe(22) d'uomini. La colera è spuma di sangue, e la malinconia feccia, e lo spirito vapore escrementizio del ventre, che in bocca si densa in licore; e pure Dio feçe, che servisse la còlera a pungere li budelli et lo spirito ir-

(1) A.)*Catarinella mia*(. *alii ecstasin passi*. (2) A. (*deinitatis*). (3) A. (*quam intellectui a Deo indito nobis, et non inepte, sed scientiam universalis cum Aristotele indocte magnificant, cum sit bestiarum propria. Sed. D. Bernhardus et theologi non aristotelizantes scientiam divinorum intuitivam, et ex hac discursivam dant intellectui a Deo nobis immisso, et non illam operationem universale capiendi et abstraendi, quam Aristoteles comminiscitur in eo, et tamen est in omni sensu languido, et eminus spectante*). (4) N.)*pur*(. (5) A. (*et non de discursu loquentes*). (6) A. *ex apparentiis patentibus ad sensum*. (7) A. *Aristoteli sit*. (8) R. (*le*). (9) A. (*spatiosas*). (10) N. *scorre*. (11) N.)*sembianza in*(. (12) A. *ex notitia in notitiam.... conferendo similia et apposita*. (13) R.)*cossì*(. (14) R.)*cose*(. (15) A. *licet non ita interne et certe*. (16) A. *digniores et veriores*. (17) A. *coeli motus et ambitus et magnitudines omnium rerum et distantias*. (18) R. (*che del presente sensibile a pochi altri animali discorrono*) *perchè....* (19) A. (*exteriora*). (20) A. *non habent meliorem spiritum sapientem*. R. *migliore sentiente spirito*. (21))*sapientissima*). (22) R.)*e stampe*(.

ritare (1) . . . . . e la malinconia fosse stimulo al ventre di cercare d'empirsi quando è voto (2), e mangiare, perchè non moia l'animale; e dello sputo per umettare (3) la lingua, che parlando non si secchi, e per mollificare (4) il cibo, e farlo entrare a i pori della lingua, e gustarsi, o pure (5) per potersi tranguggiare senza affanno (6). O meraviglia del primo senno!

Cossì la raggione è senso (7) strano e non proprio (8), ma per quella Dio ha fatto, che tutte cose sapessimo (9), ma incertamente (10). Quando io sento il fuoco, poco ne tocco e ne sento, nel che consiste la sapienza, ma di quel poco raggiono della natura del tutto(11). Però chi è più passibile e molle, più è atto a sentire, e diventare savio; e chi è duro, manco pate, e manco bisogno ha di sapienza(12). Onde l'animali più deboli spesso sono più savii che li forti(13). Di questa passione(14) Dio si serve a meglio nostro, e di chi l' ha benchè sia disposizione a corruttela. Onde solo Dio, che non sente fuora di sè, nè piglia d'altri(15) scienza, è immutabile e solo immortale per sè(16), come dice santo Paolo(17). E ogni cosa(18) è mortale in qualche(19) modo, poichè ogni morte è mutarsi in altro, e ogni mutamento è qualche morte, come dice altamente santo Agostino; e imparare e cognoscere, essendo mutarsi nella natura del cognoscibile, è (20)pure qualche morte. E solo mutarsi in Dio è vita eterna(21), perchè non si perde l'essere nell' infinito mare dell'essere(22), ma si magnifica. Dunque vera sapienza, senza passione, ma attiva, è quella di Dio; e in noi e nelle cose è il senso di se stesso(23) primamente(24), per cui s'opera(25) naturalmente senza discorso; dappoi(26) è il senso(27) delle cose esteriori, ch'è passione, onde sapemo quello che per noi è buono, poichè non avemo in noi il bene nostro come Dio (28), ma lo mendicamo. E al senso segue la memoria (29), il discorso e intelletto che sono sensi strani, o lontani, o deboli (30). E questi sensi in tutto il mondo sono impressi e pendenti dalla prima sapienza, perchè per tutto ci è arte e raggione (31), come dice santo

---

(1) N. *jirritare(*. (2) R. *nato*. (3) A. *mollificaret (linguam.... et cibum)*. (4) N. *mezzi ficare*. R. *moltiplicare*. (5) R. *et* inceve di *o pure*. (6) A. *subiret poros gustus et transmitti possit in ventrem*. (7) A. (*imperfectus*). R. *)cossì la ragione è senso(*. (8) A. (*sed in simili*). (9) A. *indagare et scire possimus*. (10) A. *non perfecte*. (11) A. (*et hic discursus certus est de Essentia, non de quantitate, sed cum cogitamus Deum invisibilem ex aeris invisibilitate, est incertior discursus, quoniam similitudo non est essentialis*). (12) A. *minusque est aptus ad scientiam et quidem minus indiget*. (13) A. (*ut apes et formicae canibus et bobus*) ; *non tamen conchilia elephantis, quoniam cellae et spiritus horum meli res*). (14) A. *passibilitate*. (15) A. *a rebus*. (16) A. *)per sè(*. (17) A. *teste Apostolo*. (18) A. *caetera*. (19) A. *quoquo*. (20) R. *sono*. (21) A. (*Non enim esse nostrum in eo non est*). (22) A. *entitatum*. (23) A. (*additus*). (24) N. *)primamente(*. (25) N. *sopra*. (26) N. *doppo*. (27) A. (*superadditus*). (28) N. *)Dio(*. (29) R. *segue finalmente il discorso*. (30) A. *qui sunt sensus languens, anticipatus, vel renovatus extraneus et absens*. (31) A. (*et ordo*),

Clemente con santo Pietro (1); ma ogni senso nostro è pure (2) argomento, perchè non ci informano di tutta la cosa, ma patimo (3) in parte di fuori. Onde santo Paolo (4) chiamò altamente scienza *ex* (5) *parte* questa nostra, e che in Dio sarà perfetta, dove il tutto delle cose conosceremo (6). L'anima (7) dunque umana (8) se appella mente, quella che Dio ci infonde; quella che con le bestie abbiamo commune, spirito. Onde santo Paolo disse, che s e l o s p i r i t o o r a, l a c a r n e o r a e l a m e n t e è s u p e r v a c a n e a s e n z a e f f e t t o;(9) perchè lo spirito nasce dalla carne e dal sangue; e noi(10) di spirito, carne e mente(11) siamo composti, come espone qui santo Agostino; e sopra il G e n e s i, dicendo che il viro sia la mente, femina lo spirito, serpente la carne; e cossì dal serpe alla femena, e dalla femina all'uomo il peccato trascorre secondo lui, Origene e Gregorio(12). Tacciano li teologi volgari, che per seguire Aristotile trascurano la santissima verità della scrittura divina, e li proprii sensi negano(13). Vero è che spesso si confondeno le voci, e s p i r t o si dice la mente e l'Angelo de Dio; e Salomone chiama la mente s e n s o (14). Ma questa mente alli bruti negata altrove s'appella intelletto, dicendo David, che non l'ha il mulo e il cavallo(15), ma Job dona intelligere al gallo(16). Perchè li teologi cossì(17) usano chiamare la mente, benchè santo Tomaso la cogitativa mortale pure chiama intelletto, ci asteneremo di dire, che ogni cosa ha intelletto; ma raggione sensitiva, e non mentale, potremo attribuirli, poichè Cristo dona prudenza (18) al serpe, e santo Pietro cognosce raggione in ogni cosa.

Anzi Aristotile nell'ottavo della P h i s i c a disse: o g n i o r d i n e è r a g g i o n e, e d o v e c i è o r d i n e c i è r a g g i o n e; e non diremo però le bestie razionali, essendo recevuto il contrario; ma dicendo (19) i r r a z i o n a l i, intenderemo n o n m e n t a l i. E diremo che la scienza discorsiva è più ampia, ma non più certa della sensitiva; e che la mente, che Dio all'uomo infonde, sia forma di tutto il corpo, perchè è indipendente ed incorporea, e può più temperamenti abittuare (20), ma che principalmente abbiti nello spirito, e che essa nulla operazione propria (21) tiene; ma sente, discorre e intende con lo spirito; perchè, se propria ne avesse, non saria forma di quello, ma separata come un angelo; il che non considerò Galeno, nè Aristotile; però non trovorno bene la immortalità (22).

---

(1) A. *cum principe Apostolorum*. (2) R. (*insieme*. (3) R. *potemo*. (4) A. *Apostolus*. (5) R. *)ex(*, (6) N. *uno saremo*. (7) A. (*quam Deus immittit nobis*). (8) A. *)umana(*. (9) A. *)senza effetto(*. (10) A. *homo*. (11) A. *ex carne, spiritu et mente*. (12) A. *S. Gregorius*. (13) A. *)negano(*. (14) R. (*molte cose cogitanti*). A. (*et Job sensum intelligentiam*). (15) A. *et quidem David mentem aliquando vocat intellectum, quo caret equus et mulus*. (16) A. *)ma Job.... gallo(*. (17) A. *intellectum*. (18) N. *precedenza*. (19) N. *essendo*. (20) A. *actuare*. (21) N. *perpetua*. (22) R. (*di uno*) *che essendo incorporeo.... N. A.*) *il che non considerò.... immortalità*.

E che, essendo incorporea, può dal corpo patire, contro Aristotile asserisco (1); poichè il calore è pure incorporeo, e per il corpo pate; e che essa possa correggere lo spirito che pensa solo alla corporea conservazione, è noto nella Religione, della quale lo spirito è nemico. E la prudenza sua non è soggetta a Dio, nè può essere, dice santo Paolo, perchè a lui non appartiene vita immortale, nè la conosce, se non per la mente, alla quale sempre repugna. E questo è il contrasto, che in sè sentiva l'Apostolo, della legge carnale contro la mentale. Ma con poco cibo e macerazioni lo spirito se debilita, e la mente se invigorisce (2), non essendo da' suoi fumi (3) perturbata, come l'esperienza (4) e il sonno ce lo dimostra. Talchè è suo officio raffinare(5) e perfezionare ogni conoscenza(6), benchè essa non ha propria operazione(7), e la religione nel spirito piantare(8).

Dunque muore l'uomo per la cicuta, come le bestie, e per allegrezza e per ogni passione che disfà (9) lo spirito; perchè ella(10) è incorporea, e non può stare unita alla corpolenza, senza uno mezzo. Onde Trismegisto chiamò questo spirito veicolo della mente, e santo Agostino dice (11), che senza sangue non può stare l'anima; perchè al secco corpo la sua spiritualità e troppo dissimile; ma non all'umido. Dunque, suffocandosi per riso o per veneno, o essalando lo spirito, la mente se n'esce fuori, e vassi dove ordinò la Mente prima (12). Ella sta nello spirito come luce sta (13) nello specchio e nell'aria, che, rotto lo specchio, dispare. E già come luce fu vista da (14) Caterina Senese, e quella di santo Francesco (15). Ma, come la luce incorporea si fa nelli vapori dello irride(16) gialla, rossa e verde(17), e così nelle nubi(18) e nel fumo; alla istessa maniera l'animo se infa(19) delle passioni dello spirito; e se si lascia vincere(20), patirà pena(21), perchè il freno sta in sua mano: se vince, restarà pura e non bisognerà purgare la macchia poi; del che(22) pure Virgilio e Platone se accorsero(23). E senza questo spirito non si può rispondere a quelli che mostrano l'anima mortale, chè(24) non ha operazione propria, e compate seco(25). E con la dottrina de Aristotile non si può diffendere(26) questa verità della (27) immortalità, ma sì con la Scrittura sacra, come si è visto(28).

---

(1) R.)asserisco(. (2) A. *s' invigora.* (3) A. (*et delectationibus*). (4) R. *le speranze.* (5) A. *frenare.* (6) A. *operationem.* (7) N.)*operazione*(. (8) A. (*et hoc est opus eius, sed non sine spiritus ministerio*). (9) R. *disse.* (10) A. *mens.* (11) A. *idem docet et quod...* (12) R. *Domine Dio.* (13) R.)*sta*(. (14) A. (*Sanct.*) (15) A. (*itidem a fratribus*). (16) A. *atris.* (17) A. *flava.* (18) A. *in Iride.* (19) A. *afficitur.* (20) A. (*obruique*)., (21) A. *poenis obnoxia remanet.* (22) R.)*poi, del che*). (23) A. *ut docent Theologi et Plato et Virgilius noverunt, et iustitia naturalis monet.* (24) A. *ex eo quod.* (25) A. *et omnibus mortiferis afficitur.* (26) A. (*nullo pacto*). (27) N. *detta.* (28) A. *si rite in eis philosophemur.* R. (*a cui la filosofia sensata nostra accorda, come più diffusamente dissi in un Epilogo magno*).

XII.

I manoscritti di Campanella e la sua religione.

Il Kvačala, già noto agli studiosi italiani per i suoi importanti lavori sul Campanella [1]), ha scritto una memoria fondamentale per la storia dell'attività letteraria del filosofo, intorno alla cronologia delle sue opere e allo stato dei manoscritti, da lui metodicamente ricercati per tutte le biblioteche d' Europa [2]). Gentilmente dedicata alla memoria del nostro Tocco, essa sarà di grande aiuto a chi vorrà accingersi a quella edizione degli scritti campanelliani, che il rimpianto direttore della collezione dei *Filosofi italiani* del Formiggini si augurava di poter

---

[1]) *Th. Campanella und die Pedãgogik* (estr. dalla « Deutsche Schule »), Leipzig, 1905; un lavoro su una *Legatio ad Moschovitarum magnum Ducem et Graecos praelatos* del Camp. (Jurjew, 1905); *T. C. und Ferdinand II*, nei « Sitz-ber. » dell'Acc. di Vienna, 1908; il vol. *T. C. ein Reformer der ausgehenden Renaissance* (Berlin, 1909); *Protestantische gelehrte Polemik gegen C. von seiner Haftentlassung* (Jurjew, 1909). Sul contributo di questi scritti alla conoscenza della vita e del pensiero del C. v. F. Tocco, *Le pubblicazioni del prof. Kvacala sul C.*, nei « Rendiconti » dei Lincei, XVIII, f. 12.

[2]) *Ueber die Genese der Schriften Th. Campanella*, Juriew, Mattiesen, 1911 (estr. dagli « Acta et Commentationes Im. Universitatis Jurievensis olim Dorpatensis »). [Nel 1913 poi, negli stessi « Acta » l'autore pubblicò *Neue Naehtrage* alla memoria di due anni prima; riprodotte con piccole aggiunte nello scritto italiano *Intorno ad alcuni manoscritti finora non considerati di opere di T. C.* (negli « Atti dell'Accad. Pontaniana », vol. XLIII, 1913)].

quanto prima avviare. L'indagine era stata tentata, com'è noto, dall'Amabile, fondandosi principalmente sulle lettere del Campanella del 1606-7 e sul *Memoriale* del 1611 pubblicato dal Baldacchini. Ma all'Amabile rimasero ignoti parecchi documenti del tempo della prigionia del Campanella; e tra questi, due altri memoriali (del 1611 e del 1618), che vennero a luce posteriormente alla sua prima ricostruzione della cronologia degli scritti del Campanella, per opera dell'Eysenhardt [1]). E uno del 1609, ancora inedito, ne estrae ora il Kvačala da un codice vaticano. Da queste nuove fonti e da una più accurata analisi delle antiche egli può ricavare un catalogo più completo (vi sono i titoli di tre opere finora sconosciute) e una cronologia più sicura [2]).

In un'appendice studia la tradizione del testo della *Città del sole*, nella sua originaria forma italiana, riprendendo gli studi del Solmi, della cui edizione rileva le deficienze [3]); ma ignora la recensione che ne fece il Croce [4]) e il saggio che dei codici napoletani questi aveva dato fin dal 1895. E poichè una edizione critica non sarà possibile [5]) finchè non saranno stati esplorati e collazionati tutti i manoscritti, il Kvačala opportunamente pubblica il testo di un codice ottoboniano e le varianti di un codice di Vienna, entrambi ignorati dal Solmi. Poco opportuni invece mi paiono i confronti del Kvačala istituiti tra queste lezioni e quella del Solmi, poichè non risulta quali manoscritti, e con quali criterii, il Solmi riproduca nella sua edizione.

---

[1]) *Mitteilungen aus Stadtbibl. Hamburg*, II (1885), p. 9, e IV (1887), p. 41.

[2]) [Un catalogo cronologico completo ha poi redatto Cecilia Dentice d'Accadia, *Gli scritti di T. C.*, nel «Giorn. crit. della filos. ital.», 1921].

[3]) Il testo Solmi è stato recentemente riprodotto in una edizione popolare della *C. del S.* a cura di A. Castaldo nella «Piccola Bibl. Utile» del Garroni, Roma, 1922.

[4]) Nella *Critica*, II (1904), p. 405.

[5]) È stata poi tentata da G. Paladino: *T. C., Città del sole*, testo critico, intr. e note, Napoli, Giannini, 1920. Ne ho parlato nella *Critica*, XVIII (1920), pp. 180-2.

In un supplemento, infine, il Kvačala dà una succinta descrizione di certi manoscritti campanelliani conservati nella Real Biblioteca di Berlino: ossia due volumi, raccolti da un ambasciatore veneto che fu a Roma sotto il pontificato di Urbano VIII e Innocenzo IX; e un altro volume molto interessante contenente quattro opere politiche del Campanella copiate a Siena nel 1625, oltre altri manoscritti minori. In uno di essi c'è anche la *Città del sole*.

I lavori del Kvačala pare siano sfuggiti al Dejob, il quale, discutendo se Campanella possa dirsi un semplice deista [1]) non avrebbe dovuto tralasciare d'informarsi della maggiore monografia dello studioso russo: il quale colloca con molto accorgimento al loro posto storico le idee religiose del Campanella. Il Dejob, per altro, aveva innanzi l'eccellente lavoro del Felici; lo cita e lo loda come *ouvrage très étudié* (p. 13), ma affrettandosi a dirsi dolente di non poterne adottare le conclusioni. Poichè egli nega col Falletti le conclusioni che l'Amabile ricavò dallo studio della biografia, dei processi e degli scritti del frate stilese; ossia non crede che questi avesse ordito effettivamente una congiura per recare in atto quegli stessi disegni di radicali riforme sociali e politiche, che doveva poi esporre nella *Città del sole*; e ama, contro B. Spaventa, accettare la difesa fatta nel 1854 dal D'Ancona sulla scorta dell'apologia scritta dallo stesso Campanella pei suoi giudici. Nè ribelle, nè riformatore, nè eretico. Avrebbe avuto torto il Fiorentino (e dietro a lui il Felici) a fare del Campanella un deista, perchè il Campanella fu un cristiano, che non misurò sempre con ogni prudenza le sue parole, ma rimase sempre sostanzialmente e sinceramente un buon monaco, della più ombrosa ortodossia, ostile a ogni libertà di coscienza, fanatico propugnatore della teocrazia, uomo in tutto medievale. «*Bertrando Spaventa a dit avec plus d'imagination que de justesse: 'Campanella regardait*

---

[1]) Ch. Dejob, *Est-il vrai que Campanella fût simplement déiste?* (estr. dal «Bulletin italien», aprile-dicembre 1911).

vers l'avenir et se retournait en arrière comme l'enfant vers la mère qui l'a élevé'. Il vaudrait mieux dire qu'il regardait vers le passé en se tournant quelquefois vers l'avenir.... Il est plus décidément théocrate que les docteurs du XIIIe siècle » (p. 37).

Ora, per ciò che riguarda la tentata ribellione calabrese, le osservazioni del Falletti e la questione da lui sollevata intorno al carattere del Campanella, il Dejob avrebbe dovuto, oltre l'articolo del Falletti, leggere la risposta dell'Amabile [1]). La quale pare a me confermi le conclusioni della sua biografia in modo da dissipare ogni dubbio e intorno alla sua interpretazione dei processi e intorno alla stima che è da fare del carattere di questa singolarissima figura dell'estremo nostro rinascimento. E se il prof. Dejob avesse letta quella memoria dell'Amabile, non avrebbe scritto, proprio a proposito di lui, che « *on juge trop Campanella sur des détails, sur des groupes de faits, si l'on veut, mais sur des détails et sur des faits qu'on ne met point en regard de l'ensemble de sa vie et de son œuvre qui, selon moi, conduit ou ramène à des conclusions tout opposées* ».

Io non dirò che egli, il Dejob, giudichi il Campanella da particolari e da fatti staccati; perchè è verissimo che « *les preuves que Campanella entend parler en chrétien et non en déiste surabondent* » (p. 5); ma egli ha certamente il torto di giudicarlo guardando solo a una metà del suo spirito e della sua vita, e non vede neppure l'altra metà. Perchè in Campanella — e chi conosca i nostri maggiori filosofi della Rinascenza se ne può rendere subito conto — ci sono due uomini; dei quali l'uno, che è l'uomo pratico, guarda veramente al passato, volgendosi solo di tratto in tratto verso l'avvenire; l'altro, l'uomo speculativo, il filosofo, è quale appunto venne raffigurato dallo Spaventa. Onde il primo nel significato e nell'orientamento generale del suo indirizzo pratico (così impor-

[1]) *Del carattere di fra T. C.*, memoria letta all'Acc. pontaniana, Napoli, 1890.

tante in Campanella) non si può intendere se non si comincia dallo studiare il secondo, in cui ha la sua radice e la sua giustificazione. Se non si entra nella filosofia del Bruno, non è possibile apprezzare nel loro schietto valore storico certi atteggiamenti di accanita intolleranza da lui assunti verso la Riforma; e si deve finire col fare anche di lui un domenicano dei più arrabbiati e retrivi. Il che anche pel Dejob [1]), via, sarebbe uno sproposito. Per potere penetrare nelle ragioni della condotta del frate stilese, nelle idee sue politiche e religiose bisognava che uno studioso diligente come il prof. Dejob non trattasse così sbrigativamente la teoria delle due religioni, naturale e positiva, esposta dal Campanella nella *Metafisica*, ma accennata anche in altre opere anteriori; e non si limitasse a discutere poche osservazioni del Fiorentino, come colui che *reste encore aujourd'hui celui qui a le plus fortement appuyée* l'opinione del deismo del Campanella. Egli, che si duole di non poter accettare le conclusioni del Felici, non può ignorare quanto rincalzo questo valente studioso abbia recato alla tesi del Fiorentino. Egli poi, che accusa il Fiorentino di aver letto *trop vite*, non ha giudicato della interpretazione del Fiorentino con tutte le cautele necessarie, e si è dimostrato anche lui alquanto corrivo e frettoloso, a cominciare dalla prima menzione dell'interprete combattuto, che, egli dice, « *a emise cette opinion dans un ouvrage daté de* 1872 », citando in nota « *Bernardino Telesio* (Firenze, Le Monnier, 1872), p. 156-7 ». Ciò che non è esatto: perchè quest'opera è in due volumi, e la pag. 156-7 richiamata dal Dejob è nel II, che fu pubblicato due anni dopo del primo, nel 1874. Inezie, ma appunto del genere di quelle che il Dejob rimprovera al Fiorentino. Quando invece egli dice: « *Il est parfaitement exact que dans les articles* 1 *et* 2 [*Met.*, p. III, lib. XVI, c. 3] *C. distingue la religion naturelle et la religion positive et que dès les premiers mots il dit de celle-ci qu'elle est* im-

[1]) Avendo egli occasione di ricordare il Nolano, lo chiama soltanto « le facétieux Giordano Bruno »: che non mi pare una caratteristica molto felice.

perfecta et 'falsa interdum'; *mais remarquons le mot* interdum *oublié par Fiorentino*»: potrebbe far credere che al Fiorentino fosse da rimproverare ben altro che un' inezia: laddove la citazione del Fiorentino (II, p. 156, n. 1) porta: «*Ideo Religio posita a nobis est imperfecta, et falsa interdum*». Ma il Dejob non vuol dire effettivamente nè pure che il Fiorentino non faccia tutta la debita attenzione all' *interdum*, perchè continua combattendo il modo in cui lo stesso Fiorentino intende questa parola: «*par ce mot, Campanella n'entend pas dire que dans toute religion positive il y a une part de fausseté, mais que les religions positives ne sont pas toutes vraies*» (p. 4). Veramente il Fiorentino di cotesto luogo aveva dato una semplice traduzione: «Siccome il senso sopraggiunto è imperfetto a paragone del nativo, così la religione, foggiata da noi su quella data dalla natura, è *imperfetta e talvolta falsa*». È vero che il Fiorentino interpreta poi la dottrina nel senso che anche il cristianesimo vi sia agguagliato alle altre religioni, «eccetto una maggiore approssimazione che possa avere alla religione naturale»; ma la sua interpretazione è la sola possibile se si tien conto: 1) dell'analogia posta esplicitamente nello stesso luogo dal Campanella tra *amor sui, notitia abdita* e *religio naturalis* da una parte e *amor aliorum, notitia abdita* e *religio a nobis posita*; 2) dell'unico significato possibile dell'espressione *a nobis posita*, da riferirsi anche al Cristianesimo, di cui si nega perciò l'origine sovrannaturale; 3) di tutto il complesso della dottrina campanelliana su questo punto, com'è stato luminosamente chiarito dal Felici; 4) del contesto, a cui bisogna ricondurre la proposizione *Religio posita a nobis est imperfecta, et falsa interdum*; la quale riceve nuova luce dal contrapposto, che segue immediatamente: «*Indita vero perfecta et vera*». Dove la verità senza mistura d'errore è privilegio della religione naturale.

Ad analoghe osservazioni darebbe luogo l'altro appunto: «*Il est parfaitement exact qu'à l'article 2 du chap. V. il déclare qu'entre elles 'diversitas nulla est intus', mais il ajoute immédiatement ces mots, oubliés aussi par Fiorentino,*

'nisi sicut in scientia et modo, nam aliud alii et aliter Deum intelligunt', qui en changent absolument le sens». Il vero è che il Fiorentino in nota, dove cita questo passo del Campanella, non ha dimenticato nè anche queste parole; nel testo le ha tradotte, e le ha tradotte più esattamente del Dejob, pare a me: «Le diverse fogge esteriori ed i riti nulla contano, perchè ciascuno, pure intendendo Dio di un modo o di un altro, pur adorandolo con questo o quel culto, in fondo professa di onorare il vero Dio». Il Dejob invece: «*toutes les religions veulent au fond adorer un seul et même Dieu, mais toutes n'ont pas la science et la mesure*», mettendoci di suo una differenza tra religione e religione che è esclusa dall'espressione seguente del Campanella (*nam illi aliud, et aliter Deum intelligunt: aliter et isti, aliter et nos*); e quella *mesure* che dà al *modo* del Campanella un significato classico, alieno dal grosso latino del nostro scrittore.

In fine non bisognava dimenticare che nel 1633 Herbert de Cherbury, che è ritenuto il fondatore del deismo, mandando il suo *De veritate* (1624) al nostro Campanella, gli faceva sapere a mezzo del Peiresc che stimerebbe la censura di lui «molto di più di ogni altra non senza grandissima ragione» [1]). E se il deismo dovesse significare incredulità come dice il Dejob, e far nascere quindi il problema (pp. 9-10) del come il Campanella potesse stampare allora a Parigi l'opera sua, bisognerebbe negare anche il deismo dello Cherbury, che a Parigi pubblicò la prima e la seconda edizione del *De Veritate*, e lì ne ebbe una traduzione francese nel 1639 [2]).

1912.

---

[1]) AMABILE, *Camp. nei Castelli*, II, 505-6 e FELICI, p. 173.

[2]) Molte sono le analogie anche di espressione tra Cherbury e Campanella, e gioverebbe studiare i loro eventuali rapporti. [Di questi rapporti si è poi occupato il BLANCHET nel suo *Campanella*, pp. 536-8].

XIII.

Tommaso Campanella nella storia della filosofia.

Ecco questa volta un buon lavoro che ci viene dalla Francia sulla nostra filosofia del Rinascimento; ma l'autore, un valentissimo giovane a cui doveva servire (insieme con un altro libro importante, e pieno anch'esso d'interesse per gli studiosi della filosofia italiana, sugli antecedenti storici del *Cogito* cartesiano) come tesi di dottorato, è morto il 23 dicembre dell'anno scorso alla vigilia, dice giustamente uno de' suoi maestri, *du jour où nous aurions eu la joie de saluer en lui un écrivain, un historien, un penseur de tout premier ordre.*

Ho detto giovane. Veramente il Blanchet è morto nel fiore dell'età, a 35 anni; e dell'età matura questo volume ha l'equilibrio e la temperanza dei giudizi, la cura e l'attitudine a considerare da tutti i lati le questioni, la compiutezza più scrupolosa — veramente mirabile in questo caso, e singolare rispetto agli studi che si sogliono fare fuori d'Italia sulla storia della nostra filosofia — nell'informazione bibliografica e letteraria, ma sopra tutto l'organicità e complessità della sua vasta monografia; mentre conserva dell'età giovanile l'entusiasmo per la ricerca, la viva simpatia pel suo eroe, la cordialità della gratitudine verso tutti gli studiosi che lo han preceduto e de' cui risultati egli si serve con sempre vigile accorgimento critico. Tutte qualità che, se ci fanno rimpiangere la perdita che con la morte del Blanchet hanno

fatto gli studi di storia della filosofia, sono tuttavia argomenti di rara soddisfazione per questo libro, che egli ci lascia. E che riguarda una delle più difficili figure del nostro Rinascimento filosofico, di cui si può considerare il rappresentante maggiore o l'epilogo, con le sue luci e con le sue ombre, con le sue stupende intuizioni e co' suoi tormentosi problemi, col viluppo di elementi vecchi e nuovi accolti e tenuti insieme in un sistema di pensiero, dove non tutto si fonde o si organizza, ma tutto reca comunque l'impronta di una potente personalità: il più eclettico dei nostri filosofi e quindi il più ricco di rapporti con la filosofia precedente e con la filosofia ulteriore; il più radicale nello spirito riformatore e rinnovatore, e insieme il più conservatore; il più ricco di concetti che entreranno nella trama di tutto il pensiero moderno, eppure il più involuto e intricato nella rete dei preconcetti e dei traviamenti intellettuali del suo tempo. Anima piena di contrasti e di contraddizioni interne, che hanno un significato storico generale, e gettano luce su tutto il periodo di rivolgimento spirituale che in lui culmina, e formano un dramma individuale che non ha soltanto un interesse biografico — quell'interesse singolare, che ha dato luogo a tutta una letteratura sulla vita del Campanella e all'insigne opera dell'Amabile — ma fornisce pure la chiave per l'intelligenza del suo pensiero. Campanella è pure al limite dell'età sua, quando il Rinascimento si chiude e l'Italia, risentendo gli effetti della servitù politica, precipita pure nella decadenza del Seicento, passando per quel secolo e pel successivo alla retroguardia delle nazioni civili promotrici del movimento universale dello spirito; e coi suoi molteplici rapporti con gli scrittori e filosofi degli altri paesi di Europa, in cui passava il centro della cultura, simboleggia veramente questa funzione che spetta al Rinascimento italiano nella storia del pensiero europeo: di chiudere il medioevo e segnare la via all'età moderna, imprimendo un nuovo slancio allo spirito umano.

Il Blanchet non ha approfondito tanto lo studio di questo periodo che il Campanella conchiude, quanto ha

fatto per la personalità e il pensiero del suo autore. Ma ha concepito la sua monografia in modo, che il Campanella dovesse risultare come la conclusione del movimento che lo precede: conclusione, s'intende, che non è semplice riassunto o ripetizione, ma inveramento, compimento logico e storico. E in questa parte ha studiato accuratamente il Telesio, a cui il Campanella infatti è molto strettamente legato in guisa da potersene considerare, per una fase almeno della sua filosofia, come il continuatore; e s'è procurato anche una buona conoscenza diretta del Pomponazzi e del Bruno: attingendo del resto con buon discernimento da tutti gli studi migliori quanto su questi e altri pensatori del Quattro e del Cinquecento è stato messo in chiaro dagli studi anteriori. Ma egli non s'è contentato degli antecedenti. Ed è il primo che abbia criticamente vagliati gli elementi che dalla filosofia del Campanella sono direttamente o indirettamente passati in Spinoza e in Leibniz, e i rapporti che bisogna riconoscere tra Campanella e Descartes come tra Campanella e i filosofi della religione naturale. Sicchè per lui il Campanella è appunto questo anello tra il nostro Rinascimento e la moderna filosofia europea. Studia altresì le relazioni del suo filosofo con Galileo e con la scienza contemporanea, chiarendo anche qui molto bene la posizione del Campanella.

Non ha potuto bensì gettare nè anche uno sguardo su una questione che può anche parere collaterale e secondaria rispetto al posto che il Campanella occupa nella storia generale della filosofia, ma in realtà non sarà da trascurare da chi voglia rendersi conto di un fatto che non può non imporsi all'attenzione dello storico: che cioè la filosofia italiana non finisce con Campanella, e risorge a grande altezza col Vico, e dopo il Vico rifiorisce rigogliosamente nel secolo XIX. Accenno alla questione dei rapporti tra Campanella e la filosofia posteriore, non fuori d'Italia, ma nella stessa penisola. È vero che nel Seicento gl'Italiani cominciano già a cartesianeggiare e gassendeggiare; e da Cartesio passano poi a Locke, come da Locke passeranno a Condillac e all'Enciclopedismo. Ma, dopo i cartesiani e gli atomisti della seconda metà del secolo XVII,

gli italiani hanno Vico, che non è nè atomista nè cartesiano, e non pare appartenga allo stesso mondo che c'è di là dalle Alpi. Si continuerà a credere che Vico sia figlio di se stesso? Come ogni altro uomo, sì, certamente; ma solo in questo senso. È ormai dimostrato che egli si collega col platonismo del Ficino, del Pico e dei Patrizi, da lui sempre onorevolmente menzionati [1]). Ma saltò egli veramente Bruno e Campanella? Questi filosofi che egli non nominò mai, e nei quali tuttavia il platonismo del secolo XV e del XVI aveva avuto la sua più alta espressione? E crederemo che un uomo così avidamente curioso e ricercatore d'ogni sorta di libri, di cui gli giungesse comunque notizia, e da cui potesse trarre una qualunque pietruzza inopinata al suo grande edificio intellettuale faticosamente costruito con quanti più elementi gli potesse riuscire di adoperarvi, non si curasse mai di leggere opere che suoi amici e scrittori a lui noti citavano, e che almeno in parte erano per lui a portata di mano? La questione non è stata mai trattata; e bisogna ora dire — per non parere di affacciare le più lontana pretesa, che sarebbe affatto ragionevole, verso il Blanchet — che non s'è pensato neppure che fosse da prendere in considerazione. Ma converrà esaminarla a fondo per saldare uno degli anelli più importanti della storia della filosofia; e non di quella sola italiana, che non si può distinguere dal resto senza ricordarsi bene che bisogna tuttavia tenervela sempre inseparabilmente congiunta.

Salvo dunque questo punto nuovo, sfuggito finora agli storici, e salvo quello che si potrà ancora indagare intorno alle relazioni del pensiero del Campanella con gli scrittori precedenti non metodicamente analizzati dall'autore, questo libro è una monografia completa, della quale, dopo i saggi dello Spaventa, del Fiorentino e del Felici e la grande biografia dell'Amabile, si sentiva il bisogno: una monografia solidamente costruita, che si potrà modificare qua

---

[1]) Mi sia consentito di rimandare a' miei *Studi vichiani*, Messina, Principato, 1915, pp. 17-90.

e là in taluni particolari, ma forma tutta insieme un edificio che può sfidare il tempo e accogliere sicuramente quanti nuovi contributi potranno desiderarsi intorno a questa o quella parte del pensiero campanelliano; un libro, ad ogni modo, di cui si può dire che vi è raccolto e integrato il meglio di tutti gli studi finora fatti, e dal quale dovranno d'ora innanzi prender le mosse quanti vorranno occuparsi del Campanella.

Nell' interpetrazione del pensiero campanelliano — che il Blanchet espone con grande chiarezza e ordine — e nell' intelligenza dello spirito da cui è animato questo pensiero e tutta l'epoca a cui esso appartiene, credo si possa generalmente convenire col Blanchet. Anzi, quanto a me, devo personalmente compiacermi del consenso che uno studioso di così larga e scrupolosa preparazione ha dato ai concetti da me in varie occasioni sostenuti nell' intendimento delle idee così del Campanella come dei pensatori a cui egli si riconnette; e rallegrarmi dello svolgimento e della conferma che di questi concetti ho trovati nel libro del Blanchet mediante una più particolareggiata analisi di testi e di documenti. Ma il Blanchet è il primo a rappresentare interamente la personalità così dell' uomo come del pensatore, e ad esporre sistematicamente il pensiero del Campanella [1]; e qui è il grande merito del suo libro, la sua originalità; e da questo rispetto si deve tributare la più ampia lode alla coerenza che egli ha saputo mettere in luce in quella personalità, all' unità intorno alla quale ha organizzato il sistema campanelliano.

Soltanto, se m' è lecito esprimere qui rapidamente qualche desiderio, che possa servire di avvertenza a chi si servirà dell'opera, a me pare che sarebbe stato da accentuare già in quella prima fase del sistema che il Blanchet a ragione rappresenta come telesiana, o come

[1] [Subito dopo il libro del Blanchet, s' è avuto il bel saggio della DENTICE D'ACCADIA, *T. C.*, Firenze, Vallecchi, 1921; intorno al quale v. una mia recensione nella *Critica*, XIX, pagine 360-3].

più telesiana, il motivo soggettivistico o idealistico, che fin da principio dà alla filosofia del Campanella il suo profondo carattere di originalità verso quella del Telesio. Sarebbe stato da mettere più in rilievo il concetto della sensazione che non è più *passio*, ma *passionis perceptio*. Guardando a questo punto, intorno al quale gira tutto il sistema, così di Campanella come di Bruno, è possibile intendere il significato storico determinato di questo naturalismo del Rinascimento, così diverso dal naturalismo greco, da esserne, si può anche dire, il capovolgimento. E per rendersi conto di questo approfondimento che la teoria del senso di Telesio riceve in Campanella, avrebbe potuto essere utile una netta distinzione delle due correnti che sboccano nel pensiero dello Stilese, a cominciare dal *De sensu rerum*: la telesiana e la platonica. In qualche punto il Blanchet ricorda Ficino e Pico (di quest' ultimo addita un luogo notevolissimo sull' *intelligere abditum*, concetto plotiniano sfruttato largamente da Campanella; v. pp. 269, 428); ma conveniva far una parte maggiore all' indirizzo da essi rappresentato, guardandosi per altro con ogni cura dal pericolo che incombe sempre su questi studi, e al quale hanno pur soggiaciuto alcuni dei migliori nostri studiosi. I quali intenti a ricercare le fonti di questi nostri pensatori del Rinascimento, che infatti non sono comprensibili se non nei loro rapporti con la filosofia antica, medievale, e contemporanea, finirono col ritrovarsi in mano tutti i singoli pezzi del loro pensiero ridotto in frammenti, e in frammenti che erano da restituire ad altri pensatori da cui sarebbero stati tolti in prestito. Campanella e Bruno pare sempre che ripetano; e i concetti infatti, e perfino i termini, son quelli già adoperati prima di loro; ma il significato di quei termini e di quei concetti in loro è affatto nuovo, a tal punto che in essi si opera quella conversione del pensiero su se stesso per cui l'età moderna si contrappone all'antica e alla natura, a grado a grado, sottentra lo spirito.

Ora, approfondendo questo concetto dell' intimità ideale dell'essere di cui parla il Campanella, fin da quando fonda tutto il sapere nel senso e col più rigido nominalismo

prende a combattere la cognizione universale degli Scolastici — che non era cognizione (forma), ma oggetto o contenuto di cognizione, — si può vedere sotto una luce nuova non pure la sua metafisica dell'essere e delle sue primalità, ma la sua dottrina della religione, che ha valore così centrale nel pensiero del Campanella. Il quale è un naturalista in religione com'è un naturalista in metafisica, e rigido empirista e, se si vuole, sensista in gnoseologia. Ma la sua religione naturale, a differenza di tanti altri sistemi in cui la religione naturale si è opposta alla religione positiva, è pure la stessa religione positiva. E in questa medesimezza è la forza della sua polemica contro la Protesta e contro il Machiavellismo; e questo concetto è alla base così dell' ideale religioso della *Città del sole* come del sistema teocratico della *Monarchia Messiae.*

Campanella è mistico insieme e razionalista, come Bruno. Paragonarlo, come fa il Blanchet, ai modernisti francesi dei nostri giorni (Loisy e Le Roy), è smarrire il filo dell' intendimento di Campanella. E il Blanchet lo sente quando torna a parlare della tendenza panteistica del suo autore. Il quale può realmente riunire in sè motivi inconciliabili al recente modernismo, perchè egli parte da un concetto della divinità da una parte e della umanità o spiritualità della natura dall'altra, per cui veramente si può sentire quell' immanenza del divino nell' uomo, cioè dell'essere nel pensiero, che i cattolici modernizzati del secolo XIX non furono più in grado di asserire dopo che dalla posizione del Campanella eran derivate quelle filosofie, a cui il cattolicismo aveva sentito la necessità di opporsi recisamente.

1920.

XIV.

Galileo e i filosofi napoletani.

La edizione nazionale del carteggio galileiano ha dato occasione al prof. Spampanato [1]), noto per i suoi accurati studi biografici e letterari su G. Bruno, di indagare e precisare le relazioni che col sommo Pisano e con amici di lui ebbero i quattro filosofi meridionali: G. Bruno, Nicola Antonio Stigliola (o Stelliola), G. B. della Porta e T. Campanella. Pochi dei documenti raccolti nel nuovo carteggio sono veramente nuovi; e poco di nuovo perciò vien fatto all'amorosa diligenza dello Spampanato di mettere in luce. Ma i quattro capitoli del suo opuscolo sono tuttavia assai utili a chiarire alcuni punti importanti della biografia di questi filosofi e dello stesso Galileo e a rilevare la parte, non ancora studiata abbastanza, che il Mezzogiorno d' Italia ebbe nel movimento galileiano.

Rispetto al Bruno, lo Spampanato ha luogo di fare alcune congetture e osservazioni nuove intorno al modo in cui il Galilei potè avere ragguagli personali del Nolano a Venezia o a Padova. Le quali mettono fuor di dubbio che lì dovette sentirne parlare ed essere invogliato, da chi aveva avvicinato e ammirato il Bruno, a cercare le opere di quello sventurato filosofo, già prigione del S. Uffizio da tre mesi, quando il Galilei venne a Venezia nel settembre 1592 per ottenere la lettura di matematiche a Padova. Vi si riprende la questione dei motivi, pei quali

[1]) Vincenzo Spampanato, *Quattro filosofi napoletani nel Carteggio di Galileo.* Portici, Della Torre, 1907.

il Galilei non avrebbe mai nominato il Nolano, pur non essendo dubbio che di molto gli andasse debitore. Lo Spampanato cita in proposito il Tocco. E avrebbe potuto anche citare un articolo di Cay von Brockdorff, *Galileis philosophische Mission* [1]) e il giudizio competente dell' Intyre ; secondo il quale [2]) il Galilei « nella metafisica della sua teoria dell'universo e nella sua teoria della conoscenza non fece altro che elaborare le idee già suggerite dal Bruno ». Galileo, disse rudemente il Brunnhofer, saccheggiò insieme e ignorò il Bruno.

Lo Spampanato ricorda più compiutamente che non si fosse fatto finora il rimprovero che al Galilei per tale omissione fu mosso liberamente dal Kepler, e rifà minutamente la storia dei giudizi dell'astronomo tedesco sul Bruno. E, quanto al Galilei, deve conchiudere anche lui che egli « non si lasciò sfuggire dalla penna il nome del Bruno, per il riserbo che si era imposto, per evitare che crescessero le calunnie e le persecuzioni, che tanto travagliarono la sua inestimabile esistenza ». Ma anche lui deve ricordare che la lettera al Kepler del 4 agosto 1597, la quale dimostra il suo proposito di prudente r i s e r b o , è di data molto anteriore ai suoi travagli. Insomma il Galilei non fu, dice anche lo Spampanato, « del tutto spregiudicato e di petto adamantino » (35).

È vero quel che soggiunge che non godette di quella libertà di coscienza « di cui non fu mai avara la Germania » ; benchè potrebbe opporsi che se il Galilei avesse sentito il bisogno vivo di questa libertà, non gli sarebbe stato difficile allontanarsi dall' Italia. È anche vero che « pensiero costante e supremo di Galilei fu l'avvenire, il progresso della scienza » ; ma non è esatto che a questo progresso della scienza egli sacrificasse anche « l' impulso generoso del cuore, la riconoscenza » verso il Bruno, il cui nome — notava il Berti — poteva « esacerbare gli animi in Roma e rendergli più difficile il conseguimento del

[1]) Nella « Vierteljahrschrift für wissensch. Philos. u. Sociologie » del 1902.
[2]) *G. Bruno*, London, 1903, p. 133.

fine cui egli mirava ». La verità è che nel Galilei l'animo non fu pari all' intelletto ; e questa verità va detta senz'ambagi. L' Intyre (come già il De Sanctis e il Fiorentino) ha ragione quando dice il Galilei « gran diplomatico » Impulsi generosi non gli toccò di sacrificarne, perchè non ne ebbe. A riconoscere i meriti altrui verso la scienza che coltivava, e verso di lui, non fu mai molto proclive ; e la storia delle sue relazioni con lo Stigliola, col Porta, col Campanella, lo dimostra abbastanza chiaramente. Nè dir questo è rimpicciolire la sua figura, come altri teme. La grandezza di Galileo consiste nell'eccellere sovrano in una scienza, il culto della quale non richiede l'esaltazione morale d'un Bruno.

Dello Stigliola, o più latinamente Stelliola, morto nel 1633 *iam fere octuogenarius* (secondo l'epigrafe apposta al suo sepolcro dal figlio) e che si credeva perciò nato verso il 1543 [1]), lo Spampanato per mezzo dei *Fuochi* di Nola, dell'Archivio di Stato in Napoli, ha potuto ora accertare la data di nascita, che è il 1546. Ha trovato pure il nome dei genitori e de' fratelli, e qualche notiziola concernente la vita del padre e la sorte della famiglia paterna. Questo Stelliola è uno scrittore che ci rimane oscuro (mentre desta in noi una viva curiosità) per essersi smarrita certa sua *Encyclopedia Pithagorea, in qua*, al dire di un suo amico, *omne ocium tempusque contriverat ;* e che, dal semplice indice, dato in luce dal figlio, parrebbe dovesse essere opera di molto valore.

Di un processo d'eresia istruitogli contro dall' Inquisizione romana nel 1595, e pel quale egli stette carcerato in Roma circa un anno, diede per primo notizia l'Amabile [2]) ; il quale ne ebbe tra mani gli atti nel Trinity-College di Dublino, e ne pubblicò certi appunti che fanno desiderare la pubblicazione completa di tutto il processo gettando già alcuni raggi di luce nuova su questa interessante figura di medico e filosofo, ingegnere e maestro di

[1]) Cfr. Fiorentino, *B. Telesio*, II, 235.
[2]) *Fra T. Campanella, la sua congiura*, ecc., Napoli, 1882, I, 81, 95-6.

religione, che leggeva la Sacra Scrittura alla moglie e a moltissimi scolari e signori: « nemicissimo de' Gesuiti perchè cercavano di far proibire molti libri ».

Come il Porta, lo Stelliola fu de' pochi Lincei napoletani, e quindi in relazione epistolare col Galilei. Notevole la sua lettera scritta al Galilei dopo il decreto del 1616, che vietava la professione della dottrina copernicana: lettera animosa e dignitosa, degna d'un vero scienziato; nella quale incitava il Galilei a non starsene, a ricorrere ai principi, a procurar « per ogni mezzo che venga la causa revista, e decisa dopo l'essere state intese le parti ».

Del Porta il Carteggio offre nuovi ragguagli relativi a' suoi ultimi anni: e mostra con quanta benevolenza, pacatezza e disinteresse egli si comportasse verso il Galilei; ma non ci offre nessun indizio certo delle disposizioni d'animo del Galilei verso l'ingegnosissimo e dotto medico e naturalista napoletano. Lo Spampanato bensì nota che il Fiorentino quando, fondandosi su una lettera del 22 settembre 1612, attribuì al Galilei un giudizio sulla *Magia naturale* del Porta, che pareva, in bocca al Galilei, « non del tutto scevro da una « certa gelosia » [1]), prese, come qualche volta gli accadeva, un abbaglio perchè la lettera non è del Galilei, ma di Gio. Franc. Sagredo.

Il Campanella, dei quattro, fu quello che ebbe maggiori e più rilevanti rapporti col Galilei. Tutti i documenti relativi erano noti anche prima della pubblicazione di questo Carteggio (dove però alcune lettere del Campanella appaiono per la prima volta corrette anche da certe sviste in cui era incorso lo stesso accuratissimo Amabile, malgrado la revisione che questi ne fece sugli autografi. Ma lo Spampanato ne raccoglie la storia con una larghezza come non s'era mai fatto; e studia con molta equanimità e scrupolosità le relazioni corse

[1]) *Della vita e delle op. di G. B. della P.*, nella « N. Antol. », 15 maggio 1880, p. 271 (rist. in *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza).

tra i due grandi uomini. Si sarebbe tuttavia desiderato un'analisi dell'*Apologia pro Galilaeo* che mettesse in chiaro i punti di vero consenso e rilevasse anche le divergenze, che hanno un profondo significato e avrebbero giovato assai a farci intendere quale fosse propriamente il tenore dei loro rapporti. Poichè erano due temperamenti, anzi due intelligenze diversissime; ciascuno di loro doveva sentirlo; e questo sentimento doveva gettare una certa ombra tra i loro animi innegabilmente simpatizzanti. Che avrà detto Galileo, p. es., delle insistenze del Campanella nel 1614, nel chiedergli la nascita e la storia di certa sia infermità per trargli l'oroscopo, e del rimprovero che gli moveva della sua scarsa fede nell'astrologia? Certo, avrà sorriso non senza malizia leggendo nella lettera scrittagli dal Campanella il 5 agosto 1632 dopo letti i *Massimi sistemi*: « Io oso a dire, che se stessimo insieme in villa per un anno, s'aggiusteriano gran cose; e benchè V. S. sola è bastante, io mi conosco utile, giunto a lei, e farei molte dubitazioni, non peripatetiche nè volgari, circa i primi decreti della filosofia! »

Lo Spampanato ripete sull'Amabile un giudizio, che ha dalla sua nomi insigni, ma mi è parso sempre ingiusto: « Pochi scrittori moderni si possono gloriare, come l'Amabile, di aver composto libri più eruditi, più ricchi di particolari e di documenti nuovi; ma pochissimi sono meno sobri, meno perspicui, meno attraenti di lui ». « Ed egli pregiò forse un po' troppo la sua fatica.... ». Io invece direi che abbia pregiato troppo poco l'opera sua, quando credette di dover consentire coi suoi critici sul giudizio che questi facevano del valore artistico di essa, mentre si ribellava a quello da essi dato del valore scientifico. La verità è che l'Amabile rivisse intensamente la biografia campanelliana, e la rappresentò con un'abbondanza conveniente non solo all'oscuro e controverso soggetto, ma allo stesso spirito minuzioso, nella sua vastità, dell'eroe; e la rappresentò con vivezza e vigore straordinario. Non che sobrio nella forma, egli è stringente e rapido sempre: netto e lucido come chi è tutto

dentro alla sua materia appassionatamente pensata. Come può dirsi poco attraente un libro che ha una tal vita, se anche voluminoso? — Il difetto, se mai, nell'opera dell'Amabile, è di carattere scientifico. Qua e là ci vedi sforzi di un acume che rasenta la sottigliezza, e va oltre il segno del vero. Alcuni particolari a chi rifà più cauto un breve tratto del lungo cammino da lui percorso non riescono esatti; nè tutti i documenti interamente sfruttati. E quel che è più, manca alla rappresentazione così ricca e così colorita, uno sfondo proporzionato. Manca, dico, nel libro, benchè l'Amabile conoscesse profondamente i tempi del Campanella, e vi si movesse dentro per ogni verso con gran sicurezza.

1907.

XV.

Contributo alla storia del metodo storico.

I.

La storia del metodo storico è ancora da scrivere. Ma in questo saggio non si tratta nè di schizzarne a grandi tratti lo svolgimento, nè di additarne le fonti; si vuole soltanto mostrare con un esempio dove bisogna ricercarne le origini letterarie.

Le origini reali si trovano certamente nelle ricerche storiche concrete le cui tracce più o meno evidenti si scorgono nei racconti degli storici. Ma, poichè la storia fu per lungo tempo scritta con intenti artistici, morali, politici, religiosi e filosofici, l'attenzione degli storici si volse fino a tempi recentissimi piuttosto alla materia della storia e al significato che essi attribuivano agli avvenimenti che non verso i processi normali dello spirito per accertare la realtà degli avvenimenti stessi.

Affinchè la metodologia storica acquistasse una esistenza letteraria indipendente, era necessario che sorgesse il concetto dell'autonomia della storia; bisognava cioè che si cominciasse a comprendere che la storia ha un fine in se stessa e che perciò non riceve da nessun elemento estraneo il suo valore; poichè essa rappresenta un momento necessario nello svolgimento dello spirito.

Ma questa è un' idea affatto moderna, e forse del tutto propria del sec. XIX, che si dedicò alla ricerca storica senz'altro fine che la ricerca storica stessa; del secolo di quella filosofia che, riprendendo la dottrina del Vico, dimostrò non esserci verità assoluta al di fuori di quella che si spiega nel tempo e nello spazio, e che sola forma reale della verità è quella vivente attraverso le forme concrete e individuali della storia; e assegnò perciò alla conoscenza dei fatti storici il valore stesso che alla conoscenza del vero.

Divenuta la storia fine a se stessa, era naturale che si prendesse a esaminare il metodo razionale della ricerca; laddove, finchè la storia servì a fini esterni, non i mezzi, ma i suoi fini potevano attirare l'attenzione e diventare oggetto di riflessione e di studio. Non è infatti la verità storica che può importare a chi non si propone questa verità come fine della propria ricerca. E poichè nessuno cerca i mezzi dei fini che non si propone, non era possibile che si cercasse di determinare i mezzi più adatti alla scoperta della verità storica, quando questa non era ancora la vera e propria mira degli storici.

Ecco perchè il metodo storico non apparisce se non nel sec. XIX, con la rinascita e il vigoroso impulso degli studi storici, che è la caratteristica più profonda del tempo. Chiunque cerca nelle età precedenti un libro analogo al *Lehrbuch der historischen Methode* del Bernheim o anche all'*Introduction aux études historiques* di Seignobos [1]) e Langlois, non lo trova.

Da Aristotele a Voltaire c'è una teoria della storia; ma non ha niente da vedere con questi trattati. Essa verte intorno alla natura della storia, senza per altro darne mai una definizione, e assegnandole perciò debiti e uffici, che non le appartengono. Questa teoria resta sempre un capitolo della rettorica, e si preoccupa più dell'esposi-

[1]) Il SEIGNOBOS ha tentato recentemente un'applicazione speciale del metodo storico nel suo volume: *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Alcan, 1901; dov'è maggior rigore che nell' *Introduction*.

zione che della ricostruzione storica. Il Rapin, scrivendo nel 1709 le sue *Réflexions sur l'histoire*, non esita ad affermare che «*la forme qu'on doit donner à l'histoire est ce qu'elle a de plus essentiel*»; e che «*ce n'est que par là qu'elle est grande ou petite et qu'on y reconnoist* [1]) *la mesure du genie de celuy qui en est l'auteur*». Più tardi il Voltaire stesso non teme di dichiarare: «*Il faut dans une histoire comme dans une pièce de théâtre exposition, noeud et dénouement*»; e però «*il n'y a que des gens qui ont fait des tragédies qui puissent jeter quelque intérêt dans notre histoire sèche et barbare*» [2]).

E chi non sa a quali conseguenze estreme il secolo di Voltaire spinse la sua tendenza antistorica? Misconoscendo il valore della storia, gli scrittori francesi ed italiani a poco a poco pervennero al più completo scetticismo storico, sostenendo l' *incertezza e l' inutilità della storia*. Come per l'appunto s' intitola un libro di Melchiorre Delfico, spirito paradossale, ma non privo d' ingegno e familiare con gli studi storici: poichè fu un appassionato numismatico e scrisse su documenti d'archivi le *Memorie storiche* della Repubblica di S. Marino [3]). Quel suo processo contro la storia venne in luce nei primi anni del secolo XIX [4]), ma è l'eco di dottrine e opinioni di scrittori francesi dell'età precedente. Non era ancora venuto il tempo del metodo storico, e gli spiriti non erano ancora maturi alla crisi che doveva produrre il nuovo orientamento degli studi nel secolo nuovo.

Ricerche sistematiche, che non è questo il luogo di istituire, confermerebbero che durante tutto il periodo del rinnovato classicismo che va dal XVI al XVIII secolo, le teorie storiografiche si sono raggirate in generale at-

[1]) *Œuvres* du P. RAPIN, Amsterdam, 1709, t. II, p. 240.
[2]) *Lettre à M. le marquis d'Argen son*, 26 janv. 1740. Cfr. P. R. TROJANO, *La storia come scienza sociale*, Napoli, 1898, p. 25.
[3]) Milano, Sonzogno, 1804.
[4]) Propriamente a Forlì, Reveri e Casali, nel 1808. Fu ristampato nel 1809 e nel 1814. Sul libro, sull'argomento e sul Delfico cfr. le mie ricerche *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903, cap. II.

torno al concetto della storia e dell'arte della rappresentazione storica. E dimostrerebbero che i numerosi scritti pubblicati su questo tema nel detto periodo di tempo derivano dai noti capitoli della *Poetica* (IX e XXI) di Aristotele, dal *De oratore* e dal *Brutus* di Cicerone, dalle *Instituzioni* di Quintiliano e da altre opere classiche, senza uscir mai dai limiti della rettorica.

Basterà notare che il titolo stesso della maggior parte accenna già al loro contenuto e ricorderò: il *De scribenda universitatis rerum historia* di Cristoforo Mileo (Firenze, 1548); il *De scribenda historia* di Francesco Robertelli (Firenze, 1548); il *De conscribenda historia* di Cecco Ventura (Bologna, 1563); il *De scribenda historia* d'Antonio Viperano (Anversa, 1569); il *De ratione scribendae historiae* d' Uberto Foglietta (Roma, 1674); anche il *Discours des vertus et des vices des l' histoire et de la manière de la bien écrire* (Parigi, 1620) di Le Roy de Gomberville; il *De arte historica, seu de historiæ natura historiæque scribendæ praeceptis* di Voss (Leida, 1623), nonchè il *De la manière d'écrire l' histoire* che è tra i *Divers traités de de métaphysique, d'histoire et de politique* (Parigi, 1691) [1].

Si tratta sempre della maniera di scrivere, non di ricostruire la verità o ricercare la verità storica. È sempre un complesso di precetti concernenti la forma, non un metodo per l'acquisto della materia.

II.

Prendo ad esempio l'*Ars historica* del Voss, che riassunse tutto ciò che s'era scritto di meglio sull'argomento, e servì in seguito di modello, se non di fonte, a tutti i trattati consimili che vennero in luce più tardi. Un'analisi del suo contenuto basterà a mostrare il tenore delle opere di questo genere [1].

[1]) V. l'Appendice bibliografica annessa al vol cit. del Trojano. Dell'opuscolo del Ventura, ivi segnato con la data del 1553, non conosco un'edizione anteriore a quella del 1563; e questa non serba traccia di precedenti edizioni.

L'autore comincia col distinguere l' Istorica dalla Storia, differenti, come poetica e poesia. La prima *disponit praecepta ad conficiendam historiam.* Quindi il Voss esamina i diversi significati della parola storia, di cui cerca l'etimologia. Mostra come la storia non debba limitarsi nè, come vogliono Cicerone e Cornificio [2]), ai fatti lontani, nè, secondo la massima di Patrizi [3]) e di alcuni antichi, agli avvenimenti, a cui lo storico abbia preso parte, che ha visti o avrebbe potuto vedere. Conchiude assegnando all' Istorica l'ufficio di *generatim monstrare modum quo cum annales tum quaevis aliae historiae scriptis optime consignentur.*

Pure, secondo il Voss, se al suo tempo conoscevano tutti il nome dell' istoria, si poteva dire che i più ignoravano che c'è una organica disciplina, chiamata Istorica.

Non aveva lo stesso Giacomo Zabarella «*acutissimus doctissimusque philosophus, imo philosophorum sæculi nostri princeps*» preteso provare (nella sua opera *De natura logicæ* [4]) che non c'è un'arte istorica dal momento che Aristotele non ne ha scritto?

Come? domanda il Voss. E il dialogo di Luciano Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν, o il Giudizio su Tucidide e l' Epistola a Gn. Pompeo di Dionigi d'Alicarnasso? E il *Sisenna sive de historia* di Varrone, di cui ci parla Aulo Gellio? E le opere di Ermolao Barbaro, Patrizi, Viperano, Robertelli, Foglietta, Fossi, Ventura e altri? — Ma, diceva Zabarella, la Storia è il racconto degli avveni-

[1]) Citerò l'ed. Lugduni Batav., Maire, 1623, che è la prima, Una 2ª ed. fu fatta nel 1653.

[2]) Cioè l'autore della *Ret. ad Erennio*, chiunque egli sia.

[3]) Il quale nel suo *De historia* (dial. 2) faceva derivare historia da εἰς e ὁρᾶν: *inspectio*, αὐτοψία.

[4]) Su ZABARELLA v. B. LABANCA, *Sopra G. Zabarella*, Napoli, 1874; P. RAGNISCO, *Una polemica di logica nell' Univ. di Padova*, negli «Atti del R. Istituto Veneto», 1885-6 (e ora E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissensch. der neueren Zeit*, Berlin, 1906, I, pp. 134-40).

menti senza verun artificio, salvo l'elocuzione, di cui tratta un'altra arte, l'oratoria. — Al contrario, replica Voss, nella storia noi vediamo *plurimum artificii*, e lo sanno tutti quelli che se ne occupano; non artificio, certo, rivolto a divertire nei banchetti e nelle conversazioni con piacevoli discorsi, ma a fortificare lo spirito dei cittadini con gli accorgimenti della prudenza politica (*ut pectus civili prudentia instruant*).

L'antichità era ben lontana dal credere la storia un semplice racconto dei fatti; i racconti piuttosto considerava alla pari delle favole pei fanciulli. Il racconto storico ha bisogno d'ornamenti e non li può chiedere alla rettorica, *cum alia sit orationum, alia carminis, alia historiarum exornandi ratio.* Quindi, come c'è una rettorica e una poetica, ci dev'essere anche una istorica.

Inoltre, l'istorica non può essere presa per una parte della grammatica, come voleva il Robertelli, perchè queste due discipline differiscono per lo scopo e per l'oggetto; nè per la stessa ragione, per una parte della rettorica; e nè anche della poetica, *quod historica oratio nulla metri lege est adstricta*; e nè pure della logica, secondo l'opinione del Keckermann, perchè la logica serve di guida *in rerum cognitione, non in verborum compositione.* Lo studio delle parole appartiene da un lato alla grammatica, e dall'altro, secondo la materia, di cui si tratta, alla poetica, alla rettorica e alla istorica. — Ecco dunque: il dominio dell'istorica non si estende al di là della *compositio* e *consideratio verborum.* È un'arte più che una scienza, riguardante più il fare che il sapere: si apprende *operationis*, non *sciendi causa.* Scienza normativa, direbbero i moderni. Si occupa delle contingenze e delle azioni umane trasmesse dal ricordo, laddove non c'è scienza se non del necessario.

La storia è, pel Voss, *cognitio singularium, quorum memoria conservari utile sit ad bene beateque vivendum.*

È, come si vede, il disconoscimento assoluto dell'autonomia dello spirito storico; poichè fare della conoscenza storica uno strumento (una conoscenza utile), è lo stesso che negarle ogni valore intrinseco e subordinarla al

fine che le si attribuisce, e in conformità del quale si dovrà determinarne la natura. Pel Voss infatti non ogni fatto singolo e particolare è storico, ma soltanto *res singulares memoria hominum dignae:* ossia tutto ciò la cui cognizione è utile alla condotta (*institutioni*) della vita umana. La storia, ripeto, non ha valore in sè.

Ma l'utilità della storia è di più sorta. Serve a serbare il ricordo degli avvenimenti; a suggerire mediante l'osservazione dei fatti particolari un insegnamento d'ordine generale. Incita alla virtù. Indica come convien comportarsi nelle imprese ardue e difficili; è una filosofia morale per esempi, la maestra della vita. Poi ci diletta, parla ai sensi e (come il mare procelloso lucreziano a chi lo mira dalla terra) ci presenta una varietà estrema di avvenimenti con lo spettacolo di pericoli e sciagure altrui, che noi contempliamo tranquilli e sicuri. È anche un ornamento dell'uomo. Ma il vero vantaggio, la grande utilità sua è che produce in noi quell'effetto che la lettura di Omero nell'anima di Alessandro e quella della *Ciropedia* sull'anima di Scipione l'Africano.

Chi fu il primo a scrivere storie? Quali le prime opere storiche? Quante specie di storie si possono distinguere? A queste questioni il Voss consacra due capitoli che noi possiamo senz'altro saltare per venire a quello che espone le parti in cui si divide la istorica. Le quali sono tante, naturalmente, quante le parti della storia. E poichè in questa si distingue la verità storica e l'esposizione di questa verità, la istorica comprenderà una parte *de fundamentis, quod est veritas*; e un'altra, *de exaedificatione.*

Ma questa *exaedificatio* o costruzione comprende tre cose; perchè non si scrive storia senza sapere *quid scribamus, et quo ordine, et quibus verbis ac sententiis.* Sicchè la seconda parte dell'istorica si tripartisce in tre sezioni concernenti la *comprehensio*, la *dispositio* e l'*elocutio* o *exornatio.* Divisione, come si vede, tolta da un noto passo del II libro del *De oratore* di Cicerone: passo al quale in seguito l'autore si riferisce come a testo da commentare.

Per lo studioso moderno di metodologia storica, è chiaro che delle due parti principali dell' istorica vossiana meriterebbe attenta considerazione la prima ; quella cioè relativa all' indagine della verità storica, all' e u r i s t i c a e alla c r i t i c a delle fonti. E si farebbe anche a meno della seconda parte, considerato che la storia c' è già, quando la verità storica è conosciuta, indipendentemente da ogni esposizione ; poichè, d'altra parte, niente si conosce, niente lo spirito realmente possiede che non abbia una sua forma di espressione, la quale è poi quella in cui può vivere infatti l'esposizione. Ma questa appunto è la parte che Voss tratta più brevemente in due capitoletti (IX e X), in cui si limita a spiegare e illustrare per esempi quelle famose parole di Cicerone, nel passo testè ricordato : *nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat ; deinde, ne quid veri non audeat ? Ne qua suspicio gratiae sit in scribendo ? Ne qua simultatis ?* Un capitoletto sul *ne quid falsi*, e l'altro sul *ne quid veri* e sul resto.

Egli sa bene, con Democrito, che *veritas alto saepe puteo pressa latet ;* ma, salvo qualche buon precetto e il ricordo dell'esempio insigne d'un Polibio e di un Tucidide che non risparmiarono viaggi e fatiche per venire in possesso della verità, non sa che dire agli storici che volessero cavarla dal pozzo. Avverte che non bisognerà prendere per moneta corrente tutto ciò che è detto dalle fonti, nè rifiutare ogni fede a chi sia stato còlto una volta in fallo. Ma tutto finisce lì. Soltanto in un punto accenna ai tentativi fatti da scrittori precedenti per fornire regole utili alla critica delle fonti, a fin di distinguere quelle che meritano considerazione da quelle che non ne meritano. Ma ne parla in un tono semironico. Dice : « *Annius quidam Viterbiensis tria, quibus dignoscantur* [*historici veri a falsis*] *judicia adducit ex fictitio Metosthene. Ita inepte vocat quem Megasthenem nominant antiqui omnes. Diluit autem Annii notas Melchior Canus, aliasque assignat in* L o c i s, *lib. XI, cap. VI. In iis vero, cum alia nonnulla, tum illud prudenter. Mihi sane,* inquit *aliquando et verum ipsum in scribentis sinceritate candoreque elucet, et mendacium contra autoris quidam angor et calliditas patefacit* » [1]). E basta. Il Voss passa accanto al metodo storico senza vederlo.

Indichiamo a grandi tratti l'argomento della seconda parte :

1) *Comprehensio*, ossia esame della materia storica. Si compone di quattro parti : *narratio, iudicium de rebus, concio* e *digressio*. Per la narrazione, si badi a raccontare ciò che è utile a sapersi. Se ciò che si racconta è un fatto umano e non prodigio o altro fatto non naturale, convien distinguere tra azioni di una persona, storia d'un impero e biografia. Se si tratta di azione di una persona, parlare prima della persona, poi dell'azione, quindi delle circostanze di tempo e di luogo, infine degli antecedenti — che, per Voss, sono le intenzioni del personaggio, — del modo dell'azione e delle conseguenze. Se si tratta della storia d'un impero, bisogna considerare cinque

---

[1]) Pag. 50. Le tre regole dello pseudo Megastene si riferiscono alla storia dei Persiani. E si trovano in quello zibaldone di scritti apocrifi, che è l'opera di GIOVANNI MANNI DI VITERBO (latinizzato Joannes Annius) : *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*, Roma, MCCCCXCVIII, lib. XI. — V. su questo Manni : GABOTTO, *Un nuovo contributo all'umanesimo ligure*, negli « Atti della Società ligure di st. patria », vol. XXIV, 1892, p. 66 e sgg.

Melchiore Cano (1523-1560) nei *Loca theologica* oppone alle regole di Annius tre principî che meritano un posto nella storia del metodo storico :

« Prima lex ex hominum probitate integritateque sumetur. Quæ omnino res locum habet, cum quæ narrant historici ea vel ipsi se vidisse testantur, vel ab his, qui viderunt, accepisse....

Lex vero secunda in historiæ judicio sanciatur, ut eos historicos reliquis anteferamus, qui ingenii severitati quandam prudentiam adjunxerunt et ad eligendum et ad judicandum. Quæ lex in iis rebus locum habet, quas res neque scriptores ipsi sunt intuiti, nec a viris fide dignis, qui viderint, audierunt.

Tertia regula sit : Si cui historico auctoritatem Ecclesia tribuit, hic dubio procul dignus est, cui nos etiam auctoritatem adjungamus. Contra vero, cui Ecclesia derogavit fidem, ei quoque nos fidem jure ac merito derogabimus » ; *Opera*, Bassano, Remondini, 1776, pp. 238, 240, 241.

cose: l'origine, l'accrescimento, l'apogeo, la decadenza e la fine; se si tratta di biografia, bisogna vedere a chi conviene scriverla e in quale maniera.

Il *iudicium* è l'opinione dello storico dopo aver raccontato il fatto. Il Patrizi ha il torto di consigliare allo storico di astenersi da questo giudizio per lasciare al lettore la cura di pronunziarlo lui stesso: *Nam*, dice il Voss, *quisquis legit historiam secum tacitus iudicat: expedit vero ut, ubi ad narrationis finem devenerit, suum cum historici iudicio conferat.* — Lo storico ha il diritto di giudicare dopo l'esame particolareggiato dei fatti. Le sentenze sono pure a proposito, ma è d'uopo usarne con parsimonia e seguire piuttosto l'esempio di Tito Livio che quello del sentenzioso Sallustio, se non si vuol andar contro all'indole della storia!

Quanto alla *digressio*, il Voss ammette che le digressioni possano, anch'esse, consentirsi, e che giovino ad ornamento della narrazione, a diletto del lettore, e magari a conferma del già detto. Ma, anche qui, *ne nimis!*

2) Per ciò che riguarda la *dispositio*, l'ordine, occorre innanzi tutto un preambolo: si può scriverlo dopo, ma, in ogni caso, deve andare al primo posto. I fatti poi si possono raggruppare in ordine cronologico o logico, alla maniera di Tucidide o a quella di Erodoto. Il secondo modo è preferibile per la chiarezza. Infine, convien dividere la storia in libri, se è di una certa lunghezza, e in guisa che ogni libro formi un tutto distinto e compiuto.

3) Rimane l'*elocutio*: la quale non si può ricondurre nè anch'essa, alla rettorica, come credeva p. e. Lodovico Carbone. Le doti generali dell'elocuzione storica sono la purezza della lingua, la concisione, l'*ornatus* (o eleganza), la composizione (coerenza delle parti), la dignità del pensiero e della forma. Alle quali (in quattro ultimi capitoli) il Voss aggiunge altri meriti speciali di questa elocuzione storica, e le qualità che la distinguono dalla elocuzione poetica e lo stile proprio della storia; e infine riassume tutta la sua opera.

Siamo, come si vede, ancora in pieno umanesimo. Delle ricerche metodologiche che nel secolo stesso XVII

si estenderanno dal dominio delle scienze naturali a quello delle ricerche morali e storiche, nessun sentore. In tutta questa seconda parte, della *exaedificatio*, non c'è nulla che si possa raccostare all'*Auffassung*, che parrebbe corrispondergli nei moderni trattati di metodo storico (ed è tema del quinto capitolo del Bernheim). Tra l'*Auffassung* e l'*exaedificatio* c'è questa piccola differenza: che l'una, con l'euristica e con la critica, mira alla ricostruzione della verità storica; l'altra suppone invece questa verità già conosciuta, quasi materia bruta che l'attività storica deve manipolare e foggiare in forma di storia. Da una parte, il criticismo e il bisogno di certezza, propri del pensiero moderno; dall'altra, l'antico dommatismo, persistente attraverso quella forma di affermazione dell'individualità soggettiva, che è la caratteristica dell'umanesimo.

Per *Auffassung* il Bernheim intende l'interpretazione della tradizione storica e la luce reciproca che si riflette tra le varie fonti, quindi la combinazione dei dati storici secondo il tempo, il luogo, la materia, e la riproduzione dei fatti nelle loro condizioni fisiche e psicologiche, secondo un concetto filosofico della storia e un modo di vedere soggettivo ed oggettivo [1]). Lo scrittore moderno, in tutto ciò, non pensa punto all'esposizione, tutto intento unicamente al pensiero della piena ricostruzione della realtà storica; tanto che a parte, nell'ultimo capitolo, e molto brevemente, tocca della *Darstellung*; e lì nota che si esce dal campo della metodologia per entrare in quello della estetica e «specialmente della stilistica e della retorica» [2]): che è quello del Voss.

---

[1]) Cfr. la seconda parte del libro di SEIGNOBOS, *La méthode historique*, p. 155 e sgg.

[2]) V. *Lehrbuch*, 2ª ed., Leipzig, 1894, p. 579. Si potrebbe trovare qualche analogia, e infatti ce n'è, tra i primi capitoli dell'*Ars* vossiana, che noi abbiamo esposti e il primo di questo *Lehrbuch*, dove il Bernhein tratta teoricamente e storicamente del concetto di storia, dei limiti e delle divisioni della materia storica e delle relazioni della storia con le altre scienze e con l'arte. Ma chi sa la differenza solita nei logici tra teoria delle

La metodologia insomma finisce dove comincia l'*Ars historica*. E lo storico del metodo non troverà nè nel trattato del Voss nè in molti altri scritti analoghi le origini della sua scienza. L'esempio del Voss basta a provarlo.

III.

Tali origini, secondo me, vanno piuttosto ricercate nei trattati di filosofia e particolarmente di logica dove si diede grande sviluppo alle questioni di metodo dopo che Bacone e tutta la corrente empirista del pensiero moderno ebbero screditato l'antico organo e la sillogistica, e posta l'esigenza che prima di adoperare i concetti e le conoscenze in generale bisognasse formarle, acquistarle, costruirle.

Il mio proposito, in questo scritto, è di far conoscere infatti un trattatello di filosofia naturale, di un italiano, che fu professore nell' Università di Pisa nella prima metà del sec. XVIII ; un trattatello, in cui la teoria del metodo discende a canoni di metodo storico, alcuni dei quali non cedono per rigore ed esattezza a quelli inculcati dalla metodologia dei nostri giorni. Rinfrescherò la memoria di un dimenticato, che ebbe grande celebrità al suo tempo, e fornirò qualche documento allo storico del metodo storico.

L'autore, Giovanni Alberto de Soria, visse dal 1707 al 1767. Nacque a Pisa, secondo uno de' suoi discepoli [1]),

forme e teoria dei metodi (*Formenlehre* e *Methodenlehre*), vede facilmente che questi problemi sono piuttosto un presupposto che parte della metodologia ; e questo primo capitolo viene ad essere quasi un' introduzione al trattato.

[1]) V. Luca Magnanima, *Elogio ister. e filos. di G. Alb. de Soria*, Livorno, 1777, p. 4. Nell' iscrizione sepolcrale (fu seppellito nella chiesa di S. Andrea di Calci, dove morì) si fa nativo di Pisa, ma da padre livornese. V. la *Racc. di opere ined.* del dottor G. A. de Soria (Livorno, Masi, 1773-74), I. t. I, p. xvii.

che, per scrivere la sua biografia, si servì delle sue carte e dei suoi manoscritti inediti ; o a Livorno, secondo il Fabroni [1]), che consultò anche lui molti documenti per la sua storia della Università pisana : e il padre sarebbe venuto dall' isola d' Elba. Fece i suoi studi presso i Gesuiti, prima a Livorno, poi al Collegio Cicognini di Prato, infine all' Università di Pisa, alla scuola del famoso matematico p. Grandi e del celebre G. Averani. Studiò giurisprudenza, matematica, anatomia, fisica, chimica, botanica, fisiologia, ma in special modo filosofia, sulle tracce degli scrittori più recenti e più reputati : Galileo, Locke, Newton, Leibniz. Era in Toscana il tempo della gloriosa scuola di Galileo ; e se si volesse avere un' idea delle idee filosofiche che il Soria ricavò da' suoi studi, basterebbe leggere il suo *Dialogo tra un cavaliere francese e uno italiano circa i pregi delle due nazioni* (uno dei primi documenti della letteratura pregiobertiana intorno al primato civile dell' Italia, connesso colla polemica dell' Orsi contro il Bouhours). Descartes vi è detto « lo storpiatore di tante leggi fisiche di natura, riconosciuto per tale da' più appassionati Cartesiani, il macchinatore d'un universo immaginario, che, a dispetto de' più ingegnosi e meglio concertati puntelli da tante mani abilissime adoperati, ha dovuto pure irremediabilmente rovinare per ogni parte [2]). E Galileo, al contrario, glorificato come « lo scopritore meraviglioso di scienze nuove fisico-matematiche, arcane a tutti i secoli precedenti ;.... l' inventore di tante e tante leggi di natura.... il fabbricatore di una filosofia eterna, quanto la verità geometrica » [3]). E altrove come « non solo il padre di nuove matematiche scienze intere, non solo il più illustre cittadino delle celesti regioni, a cui deve immortali obblighi e l'astronomia, che da lui trae tanta solidità ed estensione, e la geografia

[1]) *Historia Academiae Pisanae*, Pisa, 1795, III, 422.

[2]) V. la sua *Raccolta di opuscoli filosofici e filologici*. Pisa, Pizzorno, 1766, t. II, p. 151. Questo *Dialogo* fu ristampato a parte, a Rovereto, 1767.

[3]) Pag. 152.

che senza i Pianeti Medicei doveva essere sempre imperfetta, ma il fondatore ancora, il gran fondatore della vera filosofia. Egli è che l' ha condotta sulla terra pura, nuda, illuminata, assistita a ogni passo dalla infallibile geometria alla destra, dalla sagace diligente esperienza alla sinistra »; sicchè all'apparire della filosofia galileiana « si dileguarono gl' immaginari mondi e i mostruosi spettri vani e le bizzarre chimere delle scuole volgari » [1]).

Nominato nel 1731, dal Granduca Gian Gastone, professore di logica nell'università di Pisa, egli fece notare che « la nuova luce della esperienza e della verità, che andava nascendo ogni giorno più dalla natura delle cose, profondamente considerata, risvegliar dovea anche lo Studio di Pisa » [2]). Ottenne infatti facoltà d' insegnare quel che volesse. Così rovesciò immediatamente, al dire del discepolo già menzionato, il sistema peripatetico che si proponeva la logica.

Poco stante prese a tenere anche corsi privati di fisica, divulgando le nuove teorie newtoniane. E cominciò ad essere combattuto come novatore pernicioso.

Nel '35 passò alla cattedra di filosofia [3]); alla quale, più tardi, aggiunse l'ufficio di bibliotecario. Era un professore eloquente e felice improvvisatore; alle sue lezioni s'affollava un numeroso uditorio attratto dalla dottrina, dalla lucidezza ed eleganza del suo eloquio, dalla bellezza della sua voce e dalla grazia del suo gesto [4]). I suoi scritti

---

[1]) Propriamente, della « filosofia teoretica », come spiega lo stesso De Soria. Altrove dice: « filosofia esperimentale » (pp. 126, 127). Su Galileo il De S. scrisse un breve elogio anche notevole pel testo dell'atto di battesimo, che vi è riferito (*Raccolta* cit., I, 83).

[2]) MAGNANIMA, p. 32.

[3]) La LANDE (*Voyage en Italie*, Genève, 1790, t. II, p. 403) s' inganna quando sotto la data del 1765 pone tra i professori *très distingués* di Pisa il Soria come *professeur de physique*. Egli allora occupava da trenta anni la cattedra di metafisica. La Lande conosceva il Magnanima, che gli dedicò il suo *Elogio*: e nella dedica, alludendo al suo maestro, dice a La Lande: « Voi l'avete pianto, come voi dite, con tutta l' Italia ».

[4]) L'attesta il FABRONI, *o. c.* Il Soria faceva anche molte

gli procacciarono tra i contemporanei tanta fama che Federico il Grande l' invitò all'università di Berlino. Il suo libro scolastico, che ha attirato la nostra attenzione, stampato ad Amsterdam, fu tradotto in inglese e adottato, a quel che sembra, nelle scuole di Leida; lodato nella *Bibliothèque raisonnée* come il frutto meraviglioso d'un paese « ove la superstizione è in trono e la ragione, il dono più prezioso di tutti, è tenuta schiava sotto l'autorità d'un sol uomo » [1]). Il Muratori si rallegrava con l'autore che « fosse stato trattato in Italia e da chi era nato italiano un sì fatto argomento con chiarezza, ordine e precisione, colla giunta ancora di un elegante stile latino »; e affermava che « più s' imparava dalla sugosa operetta di lui, che dal tanto ciarlare di altri » [2]). Questi elogi del grande maestro della ricerca storica si riferiranno a quella parte del trattato del De Soria che è consacrata al metodo storico?

L'autore stesso, in un'avvertenza preliminare, vanta la novità, l'ampiezza e tanti altri meriti del suo libro. Nè diremo noi che abbia proprio torto e che la sua vanità sia senza fondamento. Ma giustizia vuole si riconosca che, scrivendo queste sue *Rationalis philosophiae institutiones* [3]),

---

conferenze, o « ragionamenti », come allora si diceva. Vedi la *Raccolta di opuscoli*.

[1]) Tom. 27 cit. in MAGNANIMA, p. 97.

[2]) Lett. cit. MAGNANIMA, p. 100. Lo stesso MURATORI, nel libro *Della forza della fantasia humana* (Venezia), 1745, p. 155), raccomanda l'opera del De Soria come una delle migliori che ci siano. Recensione del libro del Soria è nel *Giorn. de' Letter. di Firenze*, 1745, t. IV, part. I.

[3]) *Sive de emendanda regendaque mente a J. A. de Soria*, in celeberrima Pisana Academia Philosopho publico, Amstelodami, apud Petrum Humbert, MDCCXLI, 295 p., in-8° picc. Ma il lavoro risale a qualche anno avanti, perchè nell'Avvertenza l'autore dice che l'opera proviene da lezione fatta *olim* all'università. Non è qui il caso di ricordare altri scritti da lui pubblicati, salvo la dissertazione *De rationis et experientiæ finibus regundis in philosophicis provinciis* (Pisa, 1757). Di lui, nella Bibl. universitaria di Pisa, si conserva un volume di manoscritti con-

egli aveva innanzi a sè la *Logica sive Ars ratiocinandi* (1692) del celebre Giovanni Le Clerc. Non già che ripeta la dottrina del teologo ginevrino in tutti i suoi particolari; ma fra i due libri corrono numerose e importanti relazioni. Certo, il De Soria va più in là di Le Clerc, e c'è in lui un accento rivoluzionario che manca a questo. Del resto, quanto ad originalità, l'autore confessa volentieri di dovere *plura aliis, plura naturae verum et meditationi;* e appunto per la parte del libro che c' interessa, dichiara candidamente di aver preso *plura a præstantissima Critica Arte, quibus celeberrimus Auctor facem praetulit,* facendo così evidentemente allusione all'*Ars critica* (1696) di Le Clerc, che fu tante volte ristampata e servì a buon diritto di manuale di metodo filologico a tutto il secolo XVIII. In realtà attinge meno all'*Ars critica* che alla logica; e poi è in parte affatto indipendente da questo scrittore.

Del resto Le Clerc non è che un anello di congiunzione tra il filosofo italiano e Locke. È noto che quegli, amico del filosofo inglese, ancor prima che il *Saggio filosofico sull' intelletto umano* fosse pubblicato dall'autore in inglese (1690), ne diede in francese un frammento nella sua *Bibliothèque universelle* del 1687 [1]; e dedicando al Locke la quarta edizione della sua *Logica* (1697), aveva ragione di dirgli apertamente, essere stata una bella fortuna per lui, dovendo scrivere un libro scolastico, trovare il suo *Saggio,* da cui aveva potuto prendere *innumeras eximias observationes.* « *Multa itaque hic videbis quae tibi deberi senties, et nos ultro profitemur* » [2]. Tanto per la storia dell'opera del De Soria. Ma basterebbe gettare uno rapido sguardo sul suo contenuto per accorgersi della paternità delle dottrine che vi sono esposte.

---

tenente le *Naturalis philosophiæ institutiones* (1746) il cui secondo capitolo tratta *De legibus methodi analyticæ naturali philosophiæ accomodatis.*

[1]) Le Clerc, com' è noto, è l'autore della prima biografia di Locke (*Eloge historique de L.*) scritta su documenti originali.

[2]) Clerici, *Opera philosophica* in IV voll. digesta, Amsterdam, Wetsten, 1722, t. I.

Qui converrà limitarsi alla seconda delle due parti in cui il libro è diviso: a quella la quale comprende *quae ad ipsam (mentem) regendam in inquisitione veri pertinent,* ossia le teorie relative al metodo. Anche questa parte è suddivisa in due sezioni, sull'esempio di Le Clerc, analitica l'una, e l'altra sintetica: una riguardante la scoperta del vero, l'altra la dimostrazione del vero già trovato. E alla prima, conforme allo spirito del suo filosofare, consacra il maggior numero di pagine. Si direbbe che tutta la metodologia per lui si riduca all'analitica. In ciò la sua si contrappone alle vecchie logiche. L'analisi gli pare la parte più importante della filosofia razionale: quella che si può dire *praecipuus scopus et apex praestantissimae eius disciplinae.* Non manca di ricordare che alcuni degli scrittori più recenti hanno svolto questa parte con più cura ed estensione che prima non si fosse fatto; ma ritiene che nessuno ne abbia parlato *satis ac pro dignitate* [1]: nè anche Le Clerc, che al metodo consacra tutta la terza parte della sua *Logica* [2].

E in verità, senza entrare nelle differenze tra l'analisi del ginevrino e quella del filosofo italiano, i due trattati presentano questa notevole differenza rispetto al metodo: che Le Clerc non attribuisce ad esso tanta importanza da indursi a disfarsi affatto della sillogistica, alla quale consacra tutta la quarta parte *De argumentatione,* pur riconoscendo gli abusi secolari di quest'arte che finisce col servire più alle dispute sofistiche che alla dimostrazione della verità; laddove il De Soria, continuando e spingendo alle estreme conseguenze le critiche di Locke [3], pronunzia una delle requisitorie più dure che

---

[1]) P. 214.

[2]) Le Clerc dichiara che se questa parte è negletta dai dialettici « prae ea parte in qua de Syllogismo agitur, quod haud paullo plus in animo ad disceptationem, quam ad veritatis indagationem muniendo laborent », a lui invece a cui stava molto più a cuore « veritatis inquisitionem quam disceptandi libido quæ veritatis cognitioni fere obest » (*diligentius excutiemus*) *O. c.,* I, 131.

[3]) V. Locke, *Essay,* lib. IV, cap. XVII, § 4-7.

siano state fatte contro la sillogistica; e la *Diacrisis in artem syllogisticam*, con cui termina il volume, è perciò un documento storico d'una certa importanza.

IV.

La metodologia del De Soria [1]) comincia dal distinguere ciò che è accessibile all' intelletto umano da ciò che resterà sempre un enigma insolubile. E anche qui è il puro discepolo di Locke.

Soppresse tutte le questioni insolubili, tutte le altre si possono ridurre a tre capi, secondo che la soluzione deve aspettarsi dalla ragione, dall'esperienza o dall'altrui testimonianza.

Lasciando da parte ciò che l'autore dice del metodo sintetico (*doctrinae tradendae*) — che è, per altro, ben poca cosa — delle leggi dell'analitica, che il De Soria [2]) formula e commenta (e sono trenta in tutto, più otto canoni), la maggior parte si riferisce all'ultima delle tre classi indicate più sopra; ossia alle ricerche riguardanti la verità attinta alla testimonianza altrui: alle ricerche storiche. Vi sono venti leggi che costituiscono un trattatello di metodo storico e che non mancheranno di suscitare l' interesse del futuro storico di questa parte

[1]) Una prima classificazione proposta dal De Soria sarebbe questa: 1° questioni in cui, dato il predicato, si cerca il soggetto che gli conviene; 2° questioni, in cui, dato il soggetto, si cerca il predicato; 3° questioni in cui, dati il soggetto e il predicato, si cerca se questo conviene a quello (pp. 266-7). Tanto per la storia della classificazione delle scienze.

[2]) Per ciò che il De Soria dice in generale del metodo sintetico cfr. Le Clerc, *Log.*, p. 132. Con la prima legge di questo metodo cfr. la 1ª e 2ª *lex definitionum* di Le Clerc, p. 178 ss.,; con la 3ª e la 4ª cfr. la *regula demonstrationum*, p. 188.

della metodologia. La prima di queste leggi è quasi un' introduzione alle altre:

(XI [1]). — Data quacumque enodanda quæstione, sive primi, sive secundi, sive tertii generis sit [2]), si constet eius solutionem tertio fonti [3]) pertinere, proindeque ab alieno testimonio dictisque alienis mutuandam esse, ne vocibus et locutionibus illusus male intelligas eorum mentem, quorum testimonium consulis, diligenter caveto.

La ragione di questa legge, nota l'autore, è chiara di per sè. Ma essa non si potrebbe osservare da chi non obbedisse a quest'altra legge:

(XII). — Si qui aliquid asserit negatve, vocibus utatur dubiæ et æquivocæ potestatis, voces illas locutionesve ex tuo usu ideisque tuis ne temere et perperam intelligito; sed si qui eas adhibet, consuli potest, eum rogato, ut quid sibi velit explicet, et interrogationibus eo usque urgeto quousque voces suas ita definierit, ut nulla supersit circa eius mentem sensumque obscuritas, nullum scrupulum.

Molte volte, è vero, ciò è impossibile nella ricerca storica; ma ciò non toglie che si debba porre la maggior cura a raccogliere il vero pensiero degli autori a cui attingiamo; e la metodologia su questo punto rimanda alla filologia, come sicura sussidiaria. Il De Soria, in qualità di filosofo, comprende tutto ciò che di accidentale e mutevole c'è nell'espressione verbale e fa notare: *perpauca esse vocabula et locutiones, quæ aliquo obscuritatis aut saltem ambiguitatis vitio non laborent.*

La terza legge sarebbe la seguente:

(XIII). — Si is, cuius testimonio eges, cuiusque mentem assequi tua interest, lingua non tua utatur et rogari consulique non possit, sed ex eius tantum scriptis eiusdem mens

[1]) Numero d'ordine del testo.

[2]) Si allude alla classificazione riferita nella nota 2 della pag. prec.

[3]) Cioè *alieno testimonio.*

tibi sit eruenda; caveto diligentissime, ne citra accuratum examen voces et locutiones, quas adhibet, eo sensu accipias, in quem tumet ipsas adhiberes, neque ex meris solis Lexicorum definitionibus eas temere et inconsulto interpreteris.

Anche questa legge afferma i diritti della filologia nella ricerca storica: quei diritti sui quali s' insiste oggi a ragione, pur quando si combatte il filologismo [1]).

(XIV). — Ad veram genuinamque scriptorum intellectionem assequendam monita hæc servanda te comparato: primo instituta et consuetudines tum publicas tum privatas et opiniones tum ad religionem et mores tum ad res naturales spectantes eius gentis, cuius scriptor est et temporis, in quo vixit, diligenter addiscito. Secondo sectæ placita et locutiones, si cui scriptor intelligendus favebat, aut si cui addictus erat, accurate prænoscito.

Così, dice il nostro autore, la maggior parte delle frasi e delle parole non hanno un senso assoluto, ma un senso relativo alle istituzioni, ai costumi e alle opinioni dei popoli e delle epoche differenti, alle quali gli scrittori fanno allusioni più o men chiare; di guisa che non è possibile comprendere queste allusioni se prima non si sia conosciuto ciò a cui si riferiscono. Per noi è raro che gli scrittori, professando dottrine diverse, esprimano con gli stessi vocaboli idee affatto opposte. Infine, se le opinioni degli scrittori rispetto alle cose soprasensibili non sono conosciute per altra via, accade spesso che non si possa sapere se i termini impiegati siano presi in un senso metaforico o nel letterale [2]).

---

[1]) Cfr. GENTILE, *La rif. della Dial. hegel.*, Messina, Principato, 1913. p. 144-5 e CROCE, *Teoria e storia della storiogr.*², pp. 268-70.

[2]) Qui l'A. rinvia al penultimo capitolo della prima parte dell'opera dove si espongono dieci avvertenze utili per l'interpretazione degli scrittori. Eccoli:

Primo, plurima vocabula ambigua esse partim inopia linguarum, partim negligentia et culpa scriptorum.

Secundo, plures voces et locutiones a primæva significatione,

Perciò il De Soria aggiunge una bibliografia d'antichità greche e romane: per la filologia antica, rinviando a Diogene Laerzio, edizione Ménage; alla traduzione latina (di Gott. Olerarius) della *History of Philosophy* di Tommaso Stanley e alla *Archaeologia philosophica* di Tommaso Burnet; e per quel che riguarda il cristianesimo, dichiarando di ritener superflua ogni indicazione circa i migliori autori di storia ecclesiastica, *cum satis noti sint in amplissimo hoc Athenaeo*. Per la filosofia

---

quam obtinebant, tractu temporis decidisse et in aliam adhiberi posterioribus temporibus cœpisse.

Tertio, iisdem vocibus et locutionibus, modo ampliorem, modo arctiorem subiectam esse potestatem et significationem apud varios scriptores.

Quarto, communes voces a peculiaribus scriptoribus peculiari sensu haud raro adhiberi et a communi significatione plus minusve detorqueri.

Quinto, easdem voces et locutiones ab uno eodemque scriptore in uno planeque eodem sensu vix unquam aut ne vix quidem usurpari, exceptis forte mathematicis et quidem non omnibus.

Sexto, homines diversa placita foventes, diversisque partibus studentes, iisdem vocibus et locutionibus ideas plane dispares et toto cœlo discrepantes aliquando exprimere.

Septimo, scriptores quam plurimos sæpe vocibus quibusdam et integris locutionibus alludere vel clarius vel obscurius praxi, moribus et opinionibus sui temporis, quæ praxis, qui mores et opiniones nisi aliunde sint præcognitæ, loca illa scriptorum assequi non possumus.

Octavo, longe plurima esse vocabula, quæ relativum tantum sensum continent, attributaque, quæ tantum relate ad aliquid vera sunt, intelligi non posse citra erroris periculum ad mentem auctorum, nisi prius constet, relate ad quid ita loquantur, seu quorsum et ad quidnam respiciant, dum vocabula illa adhibent.

Nono, plurima scriptorum loca æquivoca esse et obscura ob structuram orationis, constructionemve locutionum, quæ ad mentem scriptorum tuto intelligi non possunt, nisi aliunde nobis nota sit res, de qua scriptor loquitur, aut nisi ejus mens eruatur ex contestu accuratissime explorato.

Decimo, maximam creare difficultatem quam plurimis scriptorum locis rhetoricum stilum, seu figuratas et translatitias locutiones, a quibus perpauci satis abstinent aut sine obscuritate et æqui vocatione utuntur (pp. 202-204).

L'autore dice di aver molto insistito su questo argomento nei suoi corsi pubblici.

moderna consiglia la lettura diretta delle opere di tutte le scuole.

L'elenco delle scienze sussidiarie della storia, come oggi si direbbero, continua con quest'altra legge:

(XV). — Temporum et locorum notitiam, si scriptores intelligere tua intersit, ne negligito.

Come la nostra metodologia, il De Soria richiede la conoscenza esatta della cronologia e della geografia.

Osserva che negli scrittori si incontrano frasi, passi e interi racconti che non s'intendono bene, o non s'intendono punto, se non si conosce la situazione dei luoghi e la data degli avvenimenti. Gli uomini più dotti sbagliano spesso in questa materia; e così noi corriamo il rischio d'esser tratti da essi in errore, se non ci siamo forniti per nostro conto di una soda cultura. Per esempio Quinto Curzio pone il Caucaso nell'India e confonde il mar Nero col Caspio. E Virgilio, Floro, Manilio, Lucano hanno confuso Filippi di Tessaglia, dove Cesare vinse Pompeo, con Filippi in Macedonia dove Antonio e Ottavio batterono Bruto e Cassio.

Per la cronologia il De Soria rinvia all'*Historia antiqua* di Cristoforo Cellario e all'opera classica del Petavio. Per la geografia indica l'*Introduction à la géographie*, tante volte ristampata, del Sanson, l'*Introductio in universam geographiam* del Cluverio, la *Notitia orbis antiqui* del Cellario, ecc. Cita infine i dizionari geografici dello Stefano, di Hoffmann e di Filippo Ferrari.

La legge che segue può parere meno importante, e basta menzionarla:

(XVI). — Nisi passim a scriptorum mente aberrare velis, integrum auctorum contextum accuratissime consulito.

Invece quest'altra ha un valore rigorosamente filosofico benchè non sempre se ne ricordino gli studiosi in cerca della verità storica.

(XVII). — Si scriptor de re sensibus minime obvia et cognitu minime facili verba faciat, locutionibusque utatur

obscuris aut dubiæ et multiplicis significationis, nec ex contextu, aut alieno testimonio fide digno constet, quid de re ille senserit, ad Pyrronicam epocam confugito, sententiamque de sensu scriptoris hisce in casibus cohibeto.

È un'applicazione di quella specie di criticismo di cui l'autore è, con Locke, partigiano nella teoria della conoscenza. Lo storico non deve affermare nulla più di quello che le fonti l'autorizzano ad affermare. Lo scetticismo storico è preferibile all'interpretazione arbitraria della tradizione.

Tutte le leggi esposte fin qui si potrebbero ricondurre a quella parte della moderna metodologia, che si dice euristica. Non contengono certo tutte le avvertenze e i suggerimenti dei trattati recenti; ma d'altra parte vi si trovano anche osservazioni sottili che altrove non s'incontrano.

Dopo l'euristica, la critica. *Requiritur praeterea*, dice il De Soria, *ut sciamus fidene digni sint necne* gli autori alla cui testimonianza chiediamo la soluzione dei nostri problemi storici. Donde la legge:

(XVIII). — Ne perperam et inconsulto cæteris fidem adhibeto, aut denegato.

Si può dire che questa legge serve d'introduzione alle leggi della critica storica. La prima di queste leggi che *fidem nostram denegandam aut adhibendam moderantur et regunt*, è secondo il De Soria, la seguente:

(XIX). — Cum alicuius gentis hominisve aut sectæ placita, opiniones, rationes resque gestas inquiris, vel cum hæc noscere ad aliquam solvendam quæstionem tua intersit, ne perperam fidem adhibeto scriptori, qui genti illi sectæve aut homini infensus sit cum aut minus honorifica et probrosa aut a ratione aliena et absurda invisæ sectæ gentive aut homini tribuit.

Tutti sanno quanto questo difetto sia comune presso gli scrittori; e il nostro De Soria stima superfluo citare esempi.

(XX). — Si scriptor de opinionibus, institutis, moribus, rebusque gestis extranearum gentium loquatur, quas non nisi ab illis discere poterat; nisi hic scriptor accuratissimus sit, nisi manifesta tutaque monumenta præbat diligentiæ, curæ, exactitudinis in rebus illis noscendis, quas narrat et nisi omni careat malæ fidei suspicione, ne imprudens integram plenamque fidem adhibeto.

(XXI). — Si scriptorem opposita iis quæ asserit aut negat, impune profiteri et narrare non potuisse appareat, eum mendacii et dissimulationis reum esse suspicare, nisi aliunde nil nisi verum protulisse ostendatur.

Motivo di questa legge, nota l'autore, è questo: che la paura delle pene e delle noie che ne possono derivare impedisce di dire sinceramente il vero: chi scrive sotto un governo tirannico, dissimula molte cose per non provocare i potenti:

(XXII). — Scriptorem, qui ea scribendo, quæ scribit, commoda et honores a potentiori quopiam sibi polliceri poterat aut sperare, potentiori illi assentari saltem dubitato. Nam plus student sæpe homines præmiis et commodis, quam veritati.

Sæpe soltanto! In verità non si può dire che il De Soria sia un pessimista.

(XXIII). — Si quis scriptor affectu et studio partium captus manifesto appareat, eum non exaggerare quæ suis partibus favent, nec minuere quæ contra faciunt, ne putato, nisi oppositum manifestissimis rationibus ostendi possit.

Queste due leggi sono, per così dire, il complemento della ventunesima, dal punto di vista psicologico della menzogna nella storia. Già nella prima parte del libro il De Soria aveva dimostrato l'influsso degli stati d'animo sui giudizi e sui ragionamenti.

(XXIV). — Si quod quis asserit aut negat, certo sciri non posse constet, nisi ratiocinationis ope, verum ne asserat

aut neget *ex momento tantum rationum*, non ex eius tantum auctoritate iudicato; si nullas rationes afferat, assensum cohibeto.

E la ragione è che il più dotto degli uomini può anche lui ingannarsi quando si tratta di cose, la cui precisa conoscenza dipenda da un ragionamento esatto. Anche le sue ragioni, se ne dà, devono essere pesate sulla bilancia delle leggi eterne della ragione. Se poi non ne dà, affidarsi affatto a lui è temerità.

(XXV). — Quod peritiores unanimi consensione de iis rebus pronunciant, quæ non nisi experientia et praxi addiscuntur et de quibus sunt periti, certum ratumque ducito, nisi obstet justa malæ fidei in peritos suspicio; quæ tamen suspicio raro justa est.

Questa legge non ha bisogno di commento; e in vero riguarda più la prova giudiziaria che la ricerca storica: due cose che, del resto, benchè distinte nella pratica, hanno parecchi punti di contatto e teoricamente ne fanno una sola; trattandosi sempre di determinare per indiretta esperienza l'esistenza d'un fatto nel tempo e nello spazio.

(XXVI). — Si quis ex mendacio et mala fide bona et commoda percipere potest, eum malæ fidei esse et mentiri suspicare, fidemque tuam cohibeto, nisi tibi aliunde certissimis indiciis de eius in loquendo candore et morum honestate integerrima constet.

Questa legge, osserva l'autore, non richiede prova di sorta, perchè la sua legittimità (*aequitas*) è evidente.

(XXVII). — Caveto diligentissime ne præ affectu quopiam fidem adjungas aut deneges, nimirum ne cuipiam fidem adhibeto, quia id asserat quod optas, nec assensum denegato, quia id asserat negetve quod nolles, quodque adversaris.

« È l'effetto abituale degli affetti e delle passioni che generan tante illusioni ed errori, sollecitano, stimolano,

trascinano, arrestano e precipitano l'assenso, non perchè la ragione ci persuada, ma per soddisfare un bisogno dell'anima ». Quindi la necessità di osservarsi con la massima cura per non cedere alle suggestioni della passione.

(XXVIII). — Si quod quis asserit negatve observationibus et experientiæ tuæ adversatur aut consonum est, non ideo quod asserit aut negat falsum ducito, quia tuis observationibus tuæque experientiæ adversatur, nec ideo verum putato quia experientiæ tuæ consonum est; nisi forte demonstrare possis manifestissime non posse secus contingere.

Tutti gli anni noi vediamo in un paese nevicare: ma questa esperienza non è una ragione sufficiente per prestar fede a chi ci raccontasse che presso i Siamesi nevica tutti gli anni.

(XXIX). — Cum quod plures asserunt, ab aliquo acceperunt, ne eos pro totidem testibus accipito, nec ex eorum auctoritate judicato.

La metodologia moderna insiste molto su questa legge, prescrivendo la ricerca esatta delle relazioni che intercedono tra le diverse fonti. Le testimonianze d'un infinito numero di persone (osserva l'autore) qualunque sia la loro autorità individuale, qualunque la semplicità delle cose di cui parlano, non ha nessun valore (*pro-nihilo habendi sunt*), se attestano fatti che non hanno conosciuto direttamente, ma di seconda mano, perchè chi afferma o nega sulla fede altrui non aggiunge *ne kilum quidem ponderis*, all'affermazione o alla negazione. In tali casi, a conti fatti, non rimane se non l'autorità delle testimonianze originali.

(XXX). — Si quis id asserat, quod sola inspectione, sola sensuum approximatione cognoscitur, sique omni malae fidei suspicione careat, ei assensum præbeto, eo magis si testes huiusmodi rerum originarii plures sint, quibus in casibus res asserta aut negata ad moralem usque evidentiam assurgit.

È il caso più favorevole in cui si possa trovare il ricercatore della verità storica; il grado supremo di cer-

tezza al quale si possa giungere. Il De Soria ha già notato nella prima parte del libro (cap. VI, § 6) che delle tre specie di evidenza, metafisica, fisica e morale, quest'ultima è la sola a cui possa aspirare la storia. [1]). E l'evidenza è per lui, come pei cartesiani, il criterio della verità.

Ed ecco l'ultima legge:

(XXXI). — Si cui scriptori fides jure meritoque habenda sit, ne aliena fraude supposititia, spuria et interpolata scripta, pro genuinis et intactis auctoris illius monumentis illusus accipias.

Con questa legge si passa dalla critica intrinseca delle fonti alla estrinseca. E l'autore addita le regole con cui si possono distinguere gli scritti apocrifi dagli autentici e i testi interpolati dai testi genuini.

Ma qui bisogna avvertire che se nessuna delle leggi analitiche fin qui esposte non ha qualcosa di corrispondente nelle sette leggi enumerate da Le Clerc nella sua *Logica*, gli otto Canoni che il De Soria ci presenta per la critica degli scritti apocrifi o interpolati derivano direttamente da dieci Aforismi enunciati e commentati da Le Clerc nell'*Ars critica*. Ne derivano anche gli esempi citati dal nostro autore a schiarimento de' suoi canoni. Li riproduco qui indicando a lato a ciascuno le rispettive fonti:

1. — Si stilus dati operis satis discrepet a noto alicuius scriptoris stylo opus illud eius non est, etsi eius nomen præ se ferat. (Cfr. Cler. *Aph.* IX; *A. C.*) [2]), II, 372; e per l'esempio, cfr. II, 375).

---

[1]) « Constat cuilibet rem attendenti civiles historias posse aliquando ad moralem usque evidentiam ad summum assurgere, nunquam vero ad evidentiam physicam aut metaphysicam », p. 81.

[2]) Cioè *Ars critica in quo ad studia linguarum latinæ, græcæ et hebraicæ via munitur, ceterumque emendandorum spuriorum scriptorum a genuinis dignoscendorum et indicandi de eorum libris ratio traditur* (4ª ed., Amsterdam, 1712, in tre tomi).

2. — Si liber veteris alicuius nomen præ se ferat, et in eo occurrant voces sequiori ævo invectæ et vetustioribus incognitæ, liber aut est alicuius recentioris, aut est interpolatus. (Cfr. Cler. *Aph.* X; *A. C.*, II, 387-8; e per gli esempi, II, 372, 385, s.).

3. — Si liber inscitia refertus sit, viro, de cuius doctrina liquido constat, referri non potest, nisi falso; nec ineptiis et ridiculis fabellis scatens, tribui jure potest scriptori, qui aliunde gravis, castigatique judicii ostenditur, quamvis in veteribus catalogis et apud veteres id generis libri huiusmodi scriptorum nominibus insigniti appareant. (Cfr. Cler. *Aph.* VII; *A. C.*, II, 259; e per gli esempi, II, 360 e I, 26).

4. — Opus, in quo narrantur res, vel personæ memorantur scriptore, cui tribuitur, recensiores, vel falso tributum ei est, vel saltem ab alio interpolatum. (Cfr. Cler. *Aph.*, VI; *A. C.*, II, 356-7).

5. — Liber, in quo asseruntur aut propugnantur sententiæ, quibus oppositas enixe tuetur is, cuius nomine liber insc ibetur, aut supposititius est, aut interpolatus; siquidem sententiæ alicuius sint momenti, nec constet, scriptorem illum sententiam, quam ante tuebatur, aut cui inhærebat, correxisse, immutasse, damnasse. (Cfr. Cler. *Aph.* V; *A. C.*; II, 346; per gli esempi II, 348).

6. — Ob nudam auctoritatem recentiorum recensendum non est opus aliquod cuiusdam esse veteris auctoris, si scriptores contemporanei proximive diserte id negent aut in dubium revocent. (Cfr. Cler. *Aph.* IV; *A. C.*, II, 343).

7. — Si veteres veluti genuinum opus aliquod amplexi sint, non ideo tantum genuinum opus habendum est, si graves occurrant aliunde suspicandi rationes. (Cfr. osservazione di Le Clerc, *A. C.*, II, 345-6).

8. — Asserta alicujus archetypi operis translatio, in qua agnominationes occurrant, quæ esse nequeunt in idiomate, ex quo facta putatur translatio, vel translatio non est, sed supposititium est opus, vel ad minimum interpolata est. (Cfr. Cler. *Aph.* X; *A. C.*, II, 387; per gli esempi II, 391-2).

Basta confrontare il testo del De Soria con quello di Le Clerc per vedere che non si tratta di plagio: e già

l'autore ha nella prefazione del libro riconosciuto i suoi debiti verso l'*Ars critica*. Si tratta di regole il cui contenuto, una volta determinato, non può variare; e la forma che dà loro il nostro filosofo è sempre più precisa e più esatta. Del resto l'originalità non appartiene nè pure allo scrittore ginevrino; il quale confessa egli stesso di avere, a sua volta, seguito in questi aforismi Andrea Rivet [1]) (1572-1651) e Guglielmo Cave [2]) (1637-1713), senza per altro copiarli: *Ceterum non diffitemur, lectis eorum canonibus, nostros aphorismos a nobis esse formatos* ».

Era bensì persuaso il De Soria di non dover andare fuori d' Italia a scuola di critica. Nel citato *Dialogo tra un cavaliere francese e un italiano*, questi dice al primo:

Non crediate che noi cediamo a nessuna nazione il vanto della scienza critica in generale, anzi pretendiamo di esserne inventori solenni. I nostri Quattrocentisti, e più i Cinquecentisti sono stati non solo i primi critici, ma eccellenti, sì perchè abilissimi correttori de' testi de' più insigni antichi autori, sì perchè i migliori interpreti loro; com'è evidente per tante edizioni superbe degli Aldi, de' Gioliti, de' Giunti, de' Torrentini, e da tante illustri e primeve traduzioni degli scrittori greci e latini nel 1400 e nel 1500.

E dopo avere menzionate le molte antiche traduzioni dal greco di quei due secoli, continua:

Nè v' immaginate, che non abbiano altrettanto, e prima degli altri, travagliato inutilmente gl' italiani sugli scrittori latini. Lo dimostrano le più antiche edizioni, che vi ho pocanzi generalmente accennate, e le belle traduzioni che ne furono eseguite nel 1500. Ma non ve le nomino ad una ad una per troncar queste antiche litanie; giacchè, informato come siete fino a qual segno si parlasse latino e si sapesse di

---

[1]) *Isagoge seu Introductio ad Scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti*, 3 vol. in-folio, 1651, 1652 e 1660.

[2]) *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, in 2 tomi, Londra, 1688 e 1689.

greco nel 1400 e nel 1500 in Italia (per tacer del Petrarca ristoratore delle latine lettere in Europa nel 1300), non potete dubitare se gl' italiani avevano lavorato o no a' confronti de' testi a penna, alla lor correzione, alla sana intelligenza di essi. Or tutto questo non è ella critica, quando al di là delle Alpi e de' mari appena si conosceva? Oltre di che non si può negare al Baronio una scienza critica pel suo tempo e in quelle materie straordinaria.

Il Baronio fu il primo a sbrogliare l' intricata matassa della storia ecclesiastica con grande lavoro critico. E non vuol dir nulla ch'egli abbia avuto bisogno di un correttore: basta a scusarlo il gran disegno, ch'egli ha avuto l'animo di meditare ed eseguire. Egli è il maestro e in un certo senso l' inventore della storia ecclesiastica.

Al Baronio si aggiunga Giulio Cesare Scaligero, fondatore di quella «difficile e delicata parte della critica» che è la cronologia. La sua opera è suscettibile di correzioni e miglioramenti. Certo, ma egli rimane sempre alla testa dei cronologi. «E Onofrio Panvinio, e il Cardinal Noris, e il p. Odoardo Corsini, e il proposto Muratori, grandi ornamenti della nostra Italia, non sono eglino cronologi critici rari per tutto?» E nomi non meno illustri l' Italia può vantare in ogni ramo della «istoria monumentaria» e di antiquaria.

INDICE DEI NOMI

A

Abarbanel Leone Giuda: v. Leone Ebreo.
Abelardo, 20.
Abram, 205.
Acquanegra, 189.
Adami Tobia, 181, 187, 188.
Adamson, 129.
Agatocle, 116.
Agostino (Sant'), 26, 41, 47, 69, 73, 207, 212, 213, 214.
Ailly (d') Pietro, 79.
Albanzani (degli) Donato, 8 n.
Alberti Leon Battista, 114, 115.
Alberto Magno, 22, 23.
Albizzi (degli) Rinaldo, 118.
Alessandrino (Cardinale), 167.
Alessandro V papa, 81.
Alessandro Afrodiseo, 127.
Alessandro Magno, 201, 204, 241.
Alpagus Andrea, 57.
Alvarotto, 85 n.
Amabile L., 149, 165-172, 175 n., 177 n., 178 n., 179 n., 180 n., 181 n., 182, 183, 135 n., 186 n., 189, 190, 216, 217, 218, 221 n., 223, 225, 231, 233, 234.
Amari Michele, 54 n., 56 n.
Anassagora, 127.
Angiò (d') Roberto, re di Napoli, 25, 35, 36, 46, 54, 55, 56, 58.
Annio Viterbese: v. Manni Giovanni.
Antonio da Urbino, 82.
Apuleio, 22, 23.
Aretino: v. Bruni Leonardo.
Aristippo Enrico, 21, 45, 46, 50, 51, 54, 56, 58, 63, 64, 65.
Aristotele (Aristotile), 5, 15, 62, 124, 125, 127, 138, 139 n., 142, 151, 155, 176, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 207, 208, 213, 214, 215, 236, 238, 239.
Armesso, 124, 130.
Auvray, 122.
Averani G., 248.

B

Bacone Francesco, 123, 126, 127, 128, 129, 148, 246.
Bagnolo (di) Guido, 14.
Baldacchini, S., 216.
Bandini, 55 n., 87, 88, 90, 93.
Barbaro Ermolao, 239.
Barbato, 46.
Barbi Michele, 95.
Barlaam, 6, 7, 9, 10, 12, 24-44, 58-61.
Baronio, 264.
Barsizza Cristoforo, 78, 80, 81, 82, 84, 85.
Bartholmèss, 123, 125 n.
Bartolomeo da Messina, 63, 65.
» Veneto, 79.
Basnage, 29 n.

Battaglino Giulio, 165 n., 166-172, 175 n.
Baudouin, 161-164.
Bäumker C., 86.
Bayle, 129.
Beccaria Ippolito, 176, 177 n.
Bembo Bernardo, 50.
Benedetto XII papa, 32, 33.
Bernardino (San) da Siena, 83.
Bernardo di Seminara : v. Barlaam.
Bernheim E., 237, 246.
Berti Domenico, 122, 180, 189 n., 190, 230.
Bertoni Giulio, 93 n., 94 n.
Binäu Enrico, 188.
» Rodolfo, 187, 188.
Blanchet L., 221 n., 222, 223, 226, 228.
Boccaccio Giovanni, 18, 19, 23, 27, 33, 34, 35 n., 51, 52.
Boffito, 12, 13 n.
Bologna Giuseppe, 67-74.
Borgia Cesare, 116.
Bouhours, 248.
Brockdorff (von) Cay, 231.
Bruers A., 191 n.
Bruni Leonardo, 19, 21 n., 50, 54, 91.
Brunnhofer, 122, 154, 230.
Bruno Giordano, 97, 104, 111, 121-155, 219, 224, 225, 227, 229, 230.
Buhle, 74.
Burckhardt Jacopo, 108.
Burnet Tommaso, 255.
Burton, 129.

C

Cabassoles (di) Filippo, 17, 18, 45.
Calcidio, 5, 14, 15, 16, 18, 20, 22, 46.
Campanella Tomaso, 111, 112, 126, 145, 149, 151, 153, 165-234.
Canisio Enrico, 29.
Cano Melchiore, 242, 243 n.
Cantù Cesare, 149.
Capella Marziano, 18.
Capelli N. M., 11 n., 13.
Cappelli Antonio, 94 n.
Carbone Lodovico, 244.
Cardano, 151.
Carducci Giosuè, 67, 68, 70.
Carew Thomas, 129.
Carrara (da) Francesco, 16, 52.
Carrière, 121.
Cartesio : v. Descartes.
Cassiodoro, 47.
Cassirer E., 239 n.
Castaldo A., 217 n.
Castelnau de Mauvissière, 123, 125, 130, 131.
Caterina (Santa), 214.
Cave Guglielmo, 263.
Cellario Cristoforo, 256.
Centofanti Silvestro, 179 n., 182 n.
Cesare, 204, 256.
Chalcidius : v. Calcidio.
Chanania, 57.
Charbonnel J. Roger, 145-155.
Charisio Giuda, 57.
Cherbury (de) Herbert, 221.
Chioccarello, 180 n.
Cicerone, 23, 26, 69, 238, 239, 241, 242.
Ciotti G. B., 183, 184, 185, 186.
Claudiano Mamerto, 22.
Clemente IV papa, 40, 41.
» VI papa, 33, 38, 42, 59.
Clericus : v. Le Clerc Giovanni.
Cluverio, 256.
Colombo Cristoforo, 207.
Colonna Egidio, 85 n.
Condillac, 224.
Copernico, 129, 136.
Cornificio, 239.
Corsini Odoardo, 264.
Cotin, 122.
Couchoud, 96, 105, 150.
Cousin Victor, 20.
Cremonini, 151, 152.
Croce Benedetto, 98 n., 113, 115, 216, 254 n.
Curzio Quinto, 256.
Cusano, 75, 143.

D

Da Cora, 82.
D'Adda G., 52 n., 53 n., 55 n.
D'Ancona Alessandro, 172 n., 175 n., 176 n., 217.
Danus, 126.
Daremberg Carlo, 54.
Darwin, 154.
David, 205, 208, 213.
Dedalo, 202.
Dejob, 217-221.
Delfico Melchiorre, 237.
Delisle, 47, 49 n.
Delitzsch, 98.
Della Torre Arnaldo, 35 n., 89.
De Martinis Raffaele, 122.
Democrito, 127, 201, 242.
Denifle-Chatelain, 14 n., 21 n.
De Nolhac P., 7-25, 28, 32, 43, 52 n., 65.
Dentice d'Accadia Cecilia, 216 n., 226.
Deoprepio (de) Niccolò, 35, 36 n.
De Renzi Salvatore, 54, 55, 56, 65.
De Sanctis Francesco, 113, 149, 231.
Descartes, 129, 147, 148, 224, 247.
De Wulf, 86.
Di Cagno Politi, 161, 162.
Dicson, 124, 125, 126.
Diogene Laerzio, 63, 255.
Dionigi d'Alicarnasso, 239.
Donato, 15, 16.
Dorez L., 13 n.
Douglas, 131.
Dufour, 122.

E

Elisabetta regina d' Inghilterra, 126.
Empedocle, 127.
Eraclito, 127.
Ercole Francesco, 107-118.
Erodoto, 244.
Erone, 63, 64 n.
Este (d') Borso, duca di Ferrara, 94.
Este (d') Ercole, duca di Ferrara, 93, 94.
Este (d') Niccolò di Lionello, 94.
Euclide, 63, 64 n.
Eusebio di Cesarea, 27.
Eysenhardt, 216.
Ezdra, 103.

F

Fabri Giovanni, 182-186.
Fabricius, 66 n.
Fabroni Angelo, 247, 248 n.
Falletti, 217, 218.
Fava Domenico, 93 n.
Federico il Grande, re di Prussia, 249.
Felici G. S., 149, 189 n., 217, 219, 220, 225.
Ferrari Filippo, 256.
Ferri, 150.
Fichte, 134.
Ficino Marsilio, 89, 150, 153, 225, 227.
Filelfo Francesco, 53 n.
Fiore P., 39 n.
Fiorentino Francesco, 5-9, 75, 122, 137 n., 140, 141, 150, 217-221, 225, 231.
Florio, 124.
Floro, 256.
Foglietta Uberto, 238.
Fontana, 150.
Fonte (della) Bartolomeo, 88.
Formiggini, 215.
Foscarini, 83.
Fossi, 239.
Fracassetti, 11 n., 14 n., 19 n., 21 n., 36 n., 37 n.
Francesco (Jan), 215.
» da Camerino, 32.
Frati Carlo, 19, 54 n.
Freudenthal, 96.
Frith I., 121, 130 n.
Fugger Ferdinando, 185.
» Francesco, 185.
» Giorgio, 184.

G

Gabotto Ferdinando, 243 n.
Galeno, 214.
Galilei Galileo, 224, 229-234, 247, 248 n.
Galluppi, 237 n.
Gaspary Adolfo, 90 n.
Gassendi, 129.
Gellio Aulo, 239.
Genovesi, 237 n.
Gentile L., 21 n., 50.
» Giovanni, 7, 110 n., 127 n., 151 n., 154 n., 225 n., 237 n., 254 n.
Gerardo d'Abbeville, 21.
Gesù Cristo, 205, 210, 213.
Gherardi Alessandro, 92 n.
Giannone Pietro, 149.
Gilbertus Anglus, 126.
Gildemeister, 65 n., 66.
Giovanni (San), 210.
Goethe, 129.
Gonzaga Federico, marchese di Mantova, 94 n.
Grandi, 247.
Grassi-Bertazzi G. B, 133 n., 139-144.
Gregorio (San), 213.
» XII papa, 77, 80, 81.
Greville Fulke, 123.
Guarino G. B., 79.
Guasti Cesare, 87 n.
Guglielmo I il Malo, re di Sicilia, 21.
Guin, 124.
Gwinne Mattew : v. Guin.

H

Harmesso : v. Armesso.
Hartwig Ottone, 21 n., 62, 65 n.
Hauréau, 23 n.
Hecker Oscar, 34 n., 35 n.
Hegel, 129, 134, 148.
Hennequin, 122.
Herrera, 79, 82, 83, 84.
Hobbes, 103, 148.
Hoffmann, 256.
Honein, 66.
Hortis Attilio, 11 n., 23, 47.
Huit Ch., 20 n.
Hurter, 78.

I

Intyre J. Lewis, 121-132, 230, 231.
Isaac, 205.

J

Jacob, 205.
Jacobi, 129, 142.
Job, 213.

K

Kant Emanuele, 135, 142.
Keckermann, 240.
Kepler, 129, 230.
Kifti, 57.
Klette, 53 n.
Knust, 66.
Koerting, 24 n., 25 n., 32.
Kvačala, 215, 216, 217.

L

Labanca Baldassarre, 239 n.
La Lande, 248 n.
Landino Cristoforo, 87-95.
Langlois, 236.
Lanteri, 82.
Lascaris Costantino, 62.
Lattanzio, 207.
Le Clerc Giovanni, 250-252, 261, 262.
Legrand E., 28 n., 53 n.
Leibniz, 129, 147, 148, 224, 247.
Lenzi Mariano, 98, 99.
Leonardo da Vinci, 151.
Leone Ebreo, 96-106, 150.
Leonzio Pilato, 19, 20 n., 27.
Le Roy de Gomberville, 228, 238.
Leucippo, 127.
Livio Tito, 244.
Locke Giovanni, 147, 224, 247, 250, 251 n., 252, 257.

Loisy Alfredo, 228.
Lo Parco Francesco, 11, n., 31-46, 54-63.
Lucano, 256.
Luciano, 239.
Luiso, 19 n.

M

Mabilleau, 150.
Machiavelli Niccolò, 107-120, 149, 151, 154.
Macrobio, 48, 49, 51.
Magnanima Luca, 246 n., 248 n., 249 n.,
Maimonide, 97, 103.
Majone di Bari, 21.
Mandalari Giannantonio, 6, 25 n., 28 n., 32.
Mandonnet, 86.
Manilio, 256.
Manni Giovanni di Viterbo, 242, 243 n.
Marchesi Concetto, 54, 55 n., 57 n., 65.
Marsuppini Carlo, 89-93.
Marta, 165, 174, 175.
Matteo da Rivalta, 84.
Mauvissière : v. Castelnau de Mauvissière.
Mazzatinti, 52 n., 53 n.
Medici (dei), Ferdinando I, granduca di Toscana, 166, 172.
» Gian Gastone, granduca di Toscana, 248.
Megastene, 242, 243 n.
Merlino Francesco, 169, 170.
Metrodoro, 125.
Mileo Cristoforo, 238.
Mocenigo, 122, 123.
Moffat Thomas, 125.
Momigliano Felice, 76-85.
Montaigne, 124.
Moore E., 14 n.
Mordos, 166.
Morehead W., 130.
Moschettini, 162, 163.
Mosè, 205.
Moufet : v. Moffat Thomas.
Mubaschschir b. Fatick, 66.
Muratori L. A., 249, 264.

N

Naudé, 174.
Newton, 247.
Niccolini Giovanni, 166-172.
Niccolò di Gerace, 38-40.
Nicoletti Marcantonio, 77, 78, 82.
Nicoletti Paolo : v. Paolo Veneto.
Noël Henry, 126.
Noris, 264.

O

Olerarius Gott., 255.
Oliverotto da Fermo, 116.
Omero, 20, 27, 241.
Oppenheim Isabella : v. Frith J.
Origene, 213.
Orsi, 247.
Oseibia, 57.
Ossinger, 82
Ozanam A. F., 14 n.

P

Paladino G., 217 n.
Palermo F, 147 n., 165 n., 175 n., 176 n.
Palumbo, 163.
Panvinio Onofrio, 264.
Paoli Alessandro, 87, 88, 166.
Paolo (San), 212, 213, 214.
» Perugino, 34, 35, 36 n.
» Veneto, 76-86.
Parmenide, 127.
Patrizi, 126, 225, 239, 244.
Paullus, 89.
Peiresc, 221.
Persio, 186.
Petavio, 256.
Petrarca Francesco, 5-74, 265.
Picavet, 86, 150.
Pico, 150, 225, 227.
Pietro (San), 210, 213.
Pignattielli, 166.

Pintor Fortunato, 194.
Piva Edoardo, 77, 79 n., 81 n.
Platone, 5-7, 10-15, 17, 20, 24, 26, 31, 32, 46, 59, 138, 155, 215.
Plotino, 104, 150.
Polibio, 242.
Polistena (da) G. B. 166-168.
Pomponazzi Pietro, 142, 150-154, 224.
Pontiggia-Elena G., 67.
Porcari Francesco, 77, 85
Porta (della) G. B., 174, 229, 231, 232.
Porzio Guido, 149, 156-164.
Procida (da) Giovanni, 54, 56, 57, 65, 66.
Pulistina : v. Polistena (da) G. B.

Q

Querengo, 170, 178.
Quintiliano, 238.

R

Ragnisco P., 150, 239 n.
Ramo Pietro, 125.
Rapin P., 237.
Ravenna (da) Pietro, 126.
Rénan, 150.
Riccardi Niccolò, 189.
Richelieu, 188.
Robertelli Francesco, 238, 240.
Rodocanachi, 150.
Rodolfo II imperatore, 183.
Roojen (van), 96.
Rose V., 21 n., 50, 65 n.
Rosselli, 125.
Rossi Bernardino, 184.
» Giuseppe, 76, 77, 79.
» Vittorio, 87 n., 90 n.
Rotta, 75 n.
Rousseau G. S., 117.
Rousselot, 149, 160.

S

Sabbadini Remigio, 50 n., 52 n.
Sagredo Giov. Franc., 232.
Sallustio, 244.
Salomone, 127, 213.
Salviani Orazio, 174.
Sanson, 256.
Sarno A., 145 n.
Savonarola Michele, 76.
Scaglia, 189.
Scaligero Giulio Cesare, 264.
Scepsius, 125.
Schaarschmidt Johannes, 22, 23 n.
Schelling, 129.
Schoppio : v. Scioppio Gaspare.
Scioppio Gaspare, 142, 170, 182-187.
Scipione l'Africano, 240.
Scolario Saba, 62, 63.
Scoto, 200.
Segarizzi Arnaldo, 76 .
Seignobos, 236, 245 n.
Servio, 35 n.
Severinus, 126.
Severo imperatore, 116.
Shakespeare, 124.
Sicardi E., 124 n.
Séailles, 151.
Sidney, 126.
Sidonio Apollinare, 22.
Sigero Nicola, 20, 24, 25, 38, 41, 42, 45 n.
Sigwart, 122, 129.
Silvio Enrico, 162, 163.
Simone d'Ancona, 81.
» Mago, 210.
Smith Joseph, 124 n.
» William, 124.
Solerti Angelo, 11 n.
Solino, 127.
Solmi Edmondo, 96-105, 177 n., 217.
Soria (de). Giovanni Alberto, 246-263.
Soubron Antonio, 190.
Spampanato Vincenzo, 97 n., 122, 124 n., 172 173, 229-233.
Spaventa Bertrando, 139, 141, 142, 143, 146, 147, 217, 218, 225

Spenser Edmund, 123, 124, 126.
Spinoza Benedetto, 96-105, 118, 129, 139, 147, 148, 150.
Stanley Tommaso, 255.
Stefano, 256.
Stein Ludwig, 98, 129.
Steinschneider, 57, 63 n., 65 n., 66.
Stelliola : v. Stigliola Nic. Antonio.
Stigliola Nicola Antonio, 229, 231, 232.
Stornajolo C., 87 n.

T

Taccone Gallucci, 39 n.
Talamo, 22 n.
Tansillo Luigi, 122.
Telesio (Tilesio), 126, 151, 156, 165, 173, 175, 176, 177 n., 224, 227.
Teodonzio, 35 n., 36 n.
Teorido (Teodorico ?) da Brindisi, 64.
Terenzio Giovanni, 184.
Theodontius : v. Teodonzio.
Theodotius, 35 n.
Tignouville (de) Guillaume, 66.
Tiraboschi Girolamo, 14 n., 82 n.
Tizzano Erasmo, 173.
Tocco Felice, 6, 7, 9 n., 97 n., 99, 122, 123, 132, 140, 143, 154, 215, 230.
Toland, 129, 130, 142.
Tommaso (San), 14 n., 86, 213.
Torelli, 82.
Trabalza Ciro, 63 n.
Trasillo, 53.
Trismegisto, 200, 214.
Trojano P. R., 237 n., 238 n.
Troilo Erminio, 133-139.
Tucidide, 239, 242, 244.
Tufo (del) Mario, 166, 167, 174.

U

Uebinger, 75.
Usimbardi Lorenzo, 166, 167, 168, 172 n., 175, 176.

V

Valentinelli, 21 n., 54 n., 55 n., 57.
Valentino : v. Borgia Cesare.
Valori Baccio, 172 n., 176.
Vanini Giulio Cesare, 129, 142, 149, 151, 156-164.
Varrone, 239.
Ventura Cecco, 238, 239.
Vespasiano da Bisticci, 87 n.
Veterano Federigo, 87 n.
Vico G. B., 110, 224, 225, 236.
Villari Pasquale, 149.
Viperano Antonio, 238.
Virgilio, 215, 256.
Visconti Giangaleazzo, 52.
Vliet (van der) J., 13 n.
Voigt, 25 n., 29 n.
Voltaire, 236, 237.
Voss, 238-246.

W

Wagner Adolfo, 135 n.
Walsingham, 126.
Watson Thomas, 125.
Wittaker, 123.
Wolfio, 57.
Wustenfeld, 57.

Z

Zabarella Giacomo, 239.
Zimmels, 98, 99.
Zippel Giuseppe, 5 n

INDICE

I. *Le traduzioni medievali di Platone e Francesco Petrarca* . . . . . Pag. 5

I. I dialoghi di Platone posseduti dal Petrarca. ivi
II. Ancora degli scritti e degli studi platonici del Petrarca 32
III. I codici di Scolario Saba 62

II. *Il preteso ascetismo del Petrarca* 67
III. *Intorno alla biografia di Paolo Veneto* 76
IV. *La cronologia del* DE ANIMA *di C. Landino* . . . 87
V. *Leone Ebreo e Spinoza* 96
VI. *Religione e virtù in Machiavelli* 107
VII. *L'etica di Machiavelli* 113
VIII. *Studi bruniani* 121

I. Un libro inglese ivi
II. Due libri italiani 133
III. Un libro francese 145

IX. *Di una traduzione delle opere di G. C. Vanini.* . . 156
X. *Il primo processo d'eresia di T. Campanella* . . . 165
XI. *Le varie redazioni del* DE SENSU RERUM *di Tommaso Campanella con un saggio del testo italiano inedito* . 174

Del senso delle cose 193

XII. *I manoscritti di Campanella e la sua religione* . . 215
XIII. *Tommaso Campanella nella storia della filosofia* . . 222
XIV. *Galileo e i filosofi napoletani* 229
XV. *Contributo alla storia del metodo storico* 235
Indice dei nomi 265

Collezione UOMINI E IDEE

a cura di E. CODIGNOLA

G. GENTILE, *Discorsi di Religione* . . . . . L. 5.—
Tre magnifici saggi in cui viene studiato e illustrato il problema religioso sotto l'aspetto politico, filosofico e morale.

A. CAMPODONICO, *La Russia dei Soviets* . . . . . L. 10.—
Accurata esposizione critica della legislazione bolscevica.

U. ARNALDI, *Rossi, bianchi e tricolori* . . . . . L. 6.—
Potente rievocazione della tragedia austriaca, ungherese, czecoslovacca dopo la disfatta e l'esperimento bolscevico.

V. PARETO, *Fatti e Teorie* . . . . . L. 15.—
Raccolta di studi importantissimi su fenomeni sociali ed economici del periodo bellico e postbellico.

G. DE RUGGIERO, *L'Impero britannico dopo la guerra* . . . . L. 10.—
Magnifico quadro sintetico della vita britannica dopo la guerra, studiata in tutte le sue manifestazioni salienti.

SGROI, *L'Estetica e la Critica letteraria in V. Gioberti* . . . . L. 5.—
Accuratissima analisi delle idee estetiche e dei giudizi letterari del Gioberti, condotta con larga conoscenza delle fonti e della letteratura estetica contemporanea.

GENERALE FILARETI, *Eolo, Giano, Mercurio* . . . . . L. 2.50
Arguta e caustica presentazione delle figure più rappresentative della demagogia socialriformistica: Nitti, Turati e C.

DE LOLLIS C., *Crusca in fermento* . . . . . L. 3.—
Argutissimo *pamphlet* contro un' istituzione che si ostina a sopravvivere a se stessa e non vuol saperne di rinnovarsi.

C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute* . . . . . L. 3.50
Il *Dialogo* è dedicato a « quanti giovani ancora non abbiano messo il loro Dio nella loro carriera » ed indica la via che l'autore chiama della salute. Le Poesie furono giudicate degne d'esser « poste accanto alle migliori del genere che abbia la letteratura italiana ».

A. OBERDORFER, *Il socialismo del dopoguerra a Trieste* . . . . L. 6.—
È un'esposizione sintetica e chiara delle varie vicende, della rapida ascensione e dei primi segni di decadenza del Partito socialista a Trieste nel dopoguerra, lumeggiati da uno studioso coscienzioso e sereno. Lavoro indispensabile a chi voglia rendersi chiaro conto della profonda crisi che travaglia il socialismo contemporaneo.

A. C. JEMOLO, *Crispi*. . . . . L. 7.—
Lo Jemolo, uno dei conoscitori più acuti e spregiudicati della storia del nostro Risorgimento, ci dà finalmente in questo breve volume sintetico, la prima *interpretazione storica* della personalità di Crispi e del significato della sua politica nella storia del nostro paese.

V. MACCHIORO, *L'Evangelio*. . . . . L. 6.50
SOMMARIO: Introduzione. I. L'Evangelio. - II. Paganesimo e Cristianesimo. - III. Il ritorno a Gesù.
Originale tentativo di prospettare sotto nuova luce le intuizioni fondamentali della vita nel pensiero pagano e cristiano.

E. PIERMARINI, *Per la vita serena*, pref. di B. CROCE . . . . L. 7.—
« In questo libro, in prosa semplice e nitida, un uomo pensoso e mite ci ragiona i suoi pensieri e ci manifesta i suoi sentimenti.... Voi lo udirete parlarvi di cose varie, di arte letteraria, di filosofia, di politica, di morale, di questioni sociali, di affetti domestici, delle condizioni presenti della nostra Italia, della guerra e della pace parlarvene nei modi che gli son cari della classica letteratura, nei modi che furono cari a Gaspare Gozzi, e con affetti artistici talvolta assai felici » (B. CROCE).

(Sconto del 20 % agli abbonati di " La Nostra Scuola „ e " Levana „).

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8

Collezione UOMINI E IDEE

a cura di E. CODIGNOLA

G. GENTILE, *Discorsi di Religione* . . . . . L. 5.—
Tre magnifici saggi in cui viene studiato e illustrato il problema religioso sotto l'aspetto politico, filosofico e morale.

A. CAMPODONICO, *La Russia dei Soviets* . . . . . L. 10.—
Accurata esposizione critica della legislazione bolscevica.

U. ARNALDI, *Rossi, bianchi e tricolori* . . . . . L. 6.—
Potente rievocazione della tragedia austriaca, ungherese, czecoslovacca dopo la disfatta e l'esperimento bolscevico.

V. PARETO, *Fatti e Teorie* . . . . . L. 15.—
Raccolta di studi importantissimi su fenomeni sociali ed economici del periodo bellico e postbellico.

G. DE RUGGIERO, *L'Impero britannico dopo la guerra*. . . . L. 10.—
Magnifico quadro sintetico della vita britannica dopo la guerra, studiata in tutte le sue manifestazioni salienti.

SGROI, *L'Estetica e la Critica letteraria in V. Gioberti* . . . . L. 5.—
Accuratissima analisi delle idee estetiche e dei giudizi letterari del Gioberti, condotta con larga conoscenza delle fonti e della letteratura estetica contemporanea.

GENERALE FILARETI, *Eolo, Giano, Mercurio* . . . . . L. 2.50
Arguta e caustica presentazione delle figure più rappresentative della demagogia socialriformistica: Nitti, Turati e C.

DE LOLLIS C., *Crusca in fermento* . . . . . L. 3.—
Argutissimo *pamphlet* contro un'istituzione che si ostina a sopravvivere a se stessa e non vuol saperne di rinnovarsi.

C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute* . . . . . L. 3.50
Il *Dialogo* è dedicato a « quanti giovani ancora non abbiano messo il loro Dio nella loro carriera » ed indica la via che l'autore chiama della salute. Le Poesie furono giudicate degne d'esser « poste accanto alle migliori del genere che abbia la letteratura italiana ».

A. OBERDORFER, *Il socialismo del dopoguerra a Trieste* . . . . L. 6.—
È un'esposizione sintetica e chiara delle varie vicende, della rapida ascensione e dei primi segni di decadenza del Partito socialista a Trieste nel dopoguerra, lumeggiati da uno studioso coscienzioso e sereno. Lavoro indispensabile a chi voglia rendersi chiaro conto della profonda crisi che travaglia il socialismo contemporaneo.

A. C. JEMOLO, *Crispi*. . . . . L. 7.—
Lo Jemolo, uno dei conoscitori più acuti e spregiudicati della storia del nostro Risorgimento, ci dà finalmente in questo breve volume sintetico, la prima *interpretazione storica* della personalità di Crispi e del significato della sua politica nella storia del nostro paese.

V. MACCHIORO, *L'Evangelio*. . . . . L. 6.50
SOMMARIO: Introduzione. I. L'Evangelio. - II. Paganesimo e Cristianesimo. - III. Il ritorno a Gesù.
Originale tentativo di prospettare sotto nuova luce le intuizioni fondamentali della vita nel pensiero pagano e cristiano.

E. PIERMARINI, *Per la vita serena*, pref. di B. CROCE . . . . L. 7.—
« In questo libro, in prosa semplice e nitida, un uomo pensoso e mite ci ragiona i suoi pensieri e ci manifesta i suoi sentimenti.... Voi lo udirete parlarvi di cose varie, di arte letteraria, di filosofia, di politica, di morale, di questioni sociali, di affetti domestici, delle condizioni presenti della nostra Italia, della guerra e della pace parlarvene nei modi che gli son cari della classica letteratura, nei modi che furono cari a Gaspare Gozzi, e con affetti artistici talvolta assai felici » (B. CROCE).

(Sconto del 20 % agli abbonati di " La Nostra Scuola „ e " Levana „).

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8

Collezione LA NOSTRA SCUOLA

a cura di E. CODIGNOLA

B. CARPITA, *Educazione e religione in Maurice Blondel*. . . . L. 3.—
Acuto esame critico delle idee fondamentali del grande autore dell'*Azione*.

E. SPAVENTA, *La libertà d'insegnamento. Una polemica di settant'anni fa, con introduzione, appendice e note di* G. GENTILE . . . . L. 6.—
Indispensabile a chiunque voglia farsi un concetto chiaro delle origini storiche di uno fra i problemi più dibattuti dei giorni nostri.

M. CASOTTI, *Introduzione alla pedagogia* . . . . . L. 3.50
Piana e rigorosa esposizione dei principî fondamentali della pedagogia idealistica.

A. GABELLI, *Il metodo d'insegnamento*, pref. di E. CODIGNOLA . L. 2.—
Accuratissima ristampa del notissimo e pregiato volumetto, che raccoglie sinteticamente il meglio del pensiero educativo del Gabelli.

G. CAPPONI, *Dell'educazione e scritti minori*, pref. di E. CODIGNOLA. L. 3.50
Oltre un'accuratissima introduzione storica del Codignola e il famoso frammento dell'*Educazione* contiene scritti minori, non mai riesumati finora.

G. GENTILE, *Educazione e scuola laica* . . . . . L. 10.—
Contiene notevolissimi scritti del Gentile sul concetto dell'educazione, su la scuola laica, su la scuola popolare, e altri problemi pedagogici.

L. LABERTHONNIÈRE, *Teoria dell'educazione e saggi minori*, trad. e introd. di E. CODIGNOLA . . . . . L. 2.50
Analisi acuta e profonda del problema dell'autorità nell'educazione laica e religiosa e di altri problemi dibattutissimi nella scienza contemporanea.

A. GIANOLA, *Il tormento del latino* . . . . . L. 2.50
È un ottimo contributo alla soluzione della dibattuta questione dell'insegnamento del latino nelle nostre scuole classiche.

L. OLLÉ-LAPRUNE, *Il valore della vita*, pref. di M. BLONDEL, trad. di A. CODIGNOLA . . . . . L. 10.—
Delicatissima analisi dello spirito e magnifica celebrazione dell'intrinseco valore della vita. Precede una commossa presentazione dell'autore per mano del suo più grande discepolo, il Blondel.

E. BOUTROUX, *Problemi di morale e di educazione*, trad. di S. CARAMELLA L. 4.—
Il grande pensatore francese studia in una serie di conferenze sintetiche e piane taluni argomenti di capitale importanza nell'etica e nella didattica: i tre tipi della morale (classica, cristiana e moderna), il pessimismo, e poi i moventi dello studio, la lettura, l'interrogazione. Ottimo testo di lettura anche per i licei e le scuole normali

MONROE e CODIGNOLA, *Breve corso di storia dell'educazione*.
Vol. I. *Dai popoli primitivi alla controriforma* . . . . L. 6.—
„ II. *Dal realismo all'idealismo italiano contemporaneo* . „ 7.—
È la prima storia completa della pedagogia e delle istituzioni scolastiche che esca in Italia. Il nostro pensiero pedagogico è stato studiato esaurientemente negli ultimi due capitoli. L'opera è corredata di una ricchissima bibliografia con precisa indicazione delle biblioteche che posseggono gli scritti stranieri.

G. VIDARI, *Etica e Pedagogia* . . . . . L. 6.50
SOMMARIO: Pragmatismo e intellettualismo di fronte alla morale. - I concetti di fine e di norma in etica. - L'idea di progresso morale della società. - Etica e Pedagogia. - Ideale etico e pedagogico. - Il corso popolare. - La scuola allo Stato. - Le origini della scuola popolare in Piemonte. - Il pensiero educativo di Gioberti e di Mazzini. - La libertà d'insegnamento nella polemica parlamentare.
Raccolta di brevi e succosi studi su taluni problemi capitali del pensiero morale e pedagogico contemporaneo.

E. CAIRD, *Il Regno dello Spirito*. Discorsi ai giovani e agli educatori. L. 6.50
Il Caird, che il pubblico italiano ha già imparato a conoscere ed apprezzare nei suoi lodatissimi studî sull'Hegel e sul Rousseau, in questo magnifico volume espone ai giovani in forma piana e vivace le soluzioni che suggerisce al Cristianesimo, interpretato alla luce del pensiero contemporaneo, dei maggiori problemi spirituali che sogliono assillare la coscienza umana e in particolar modo la coscienza degli adolescenti.

R. LAMBRUSCHINI, *Della educazione*, nuova edizione con prefazione di E. CODIGNOLA . . . . . L. 5.50
Accuratissima ristampa popolare del capolavoro del grande pedagogista toscano.

A. GABELLI, *L'educazione nazionale*, Saggi pedagogici raccolti da E. CODIGNOLA, prima serie, vol. di 280 pag . . . . . L. 8.—
SOMMARIO: Sulla corrispondenza dell'educazione alla civiltà moderna. — L'istruzione elementare nel regno d'Italia in paragone cogli altri Stati. — Sull'istruzione obbligatoria in Italia. — L'educazione vecchia o la nuova, principalmente nei collegi. — L'istruzione elementare in Italia secondo gli ultimi documenti pubblicati dal Ministero. — L'istruzione obbligatoria in Italia. — L'Italia e l'istruzione femminile. — L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. — Istruzione e criminalità. Studi storici sul culto della donna.
È la prima serie di scritti del Gabelli che nel loro insieme costituiscono una breve storia sintetica delle vicende della nostra scuola e, in iscorcio, della nostra cultura pedagogica negli ultimi decenni del sec. XIX. Indispensabile a chiunque voglia intendere a pieno nel suo intimo il travagliato processo di formazione della nostra coscienza nazionale.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola" e "Levana").

Collezione IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. CODIGNOLA

A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 2 volumi . . . . . L. 22.—
Studia la formazione del pensiero lockiano e tutta la scuola del Locke fino a Condillac. Condotta con rigoroso metodo scientifico e larghissima informazione; è l'opera più completa sull'argomento.

M. CASOTTI, *Saggio di una concezione idealistica della storia* . . L. 12.—
È il tentativo più originale, dopo le opere del Croce e del Gentile, di tracciare un'organica concezione idealistica della storia.

G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* . . L. 14.—
Nuova interpretazione della Rinascenza che trasforma radicalmente gran parte dei giudizi oggi correnti su quel periodo della nostra storia.

M BLONDEL, *L'Azione*, trad. di E. CODIGNOLA, 2 volumi . . . L. 28.—
La più profonda opera d'ispirazione religiosa del mondo contemporaneo. Sottratta per lunghi anni all'intensa e legittima curiosità di tutti gli studiosi, rivede oggi finalmente la luce in un'accurata veste italiana.

U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* . . . L. 10.—
È lo studio più completo che esista finora sul pragmatismo. Corredato di una ricchissima bibliografia

E. ZELLER, *Sommario di storia della filosofia greca* . . . . . L. 14.—
Il notissimo autore della monumentale *Storia della filosofia greca* ha raccolto succintamente in questo volume il meglio delle sue ricerche. Opera indispensabile a qualunque studioso del mondo classico.

F. FIORENTINO, *Compendio di storia della filosofia*, nuova edizione a cura di A. CARLINI.
Vol. I. *Dalle origini al Rinascimento* . . . . . L. 10.—
„ II. (Parte 1ª e 2ª) . . . . . „ 16.—
Il Carlini ha completato con grande cura questo preziosissimo *Compendio* con correzioni, note, bibliografia e appendice che porta la narrazione storica sino ai nostri giorni.

C. DENTICE D'ACCADIA, *Tommaso Campanella*. . . . . L. 12.—
Studio organico e completo, condotto con grande rigore scientifico e larghissima informazione storica. Seguono due accuratissime appendici bibliografiche.

A. CARLINI, *La vita dello spirito*, vol. di 230 pag. . . . . L. 8.—
Questo volume si propone di dare un senso più realistico al principio ispiratore dell'idealismo attuale, facendo valere dentro di esso altre correnti del pensiero contemporaneo e alcune esigenze fondamentali dell'empirismo. Esso porta anche una parola forse decisiva intorno alle difficoltà più dibattute in seno alla stessa corrente dell'idealismo italiano.

L. LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, traduzione di P. GOBETTI . . . . . L. 7.50
È la prima traduzione italiana della notissima opera del Laberthonnière che tante polemiche ha suscitato al suo primo apparire ed è oggi introvabile nell'originale. Delineato con mano maestra il profondo divario che separa la mentalità cristiana da quella greca, il Laberthonnière tenta un'interpretazione dinamica e immanentistica della vita religiosa, che costituisce uno dei più geniali tentativi di affiatare il cattolicismo con le più profonde esigenze della coscienza contemporanea.

G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, vol. di 300 pag. L. 10.—
È l'opera più profonda e rappresentativa del relativismo contemporaneo.

C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*. Nuova edizione con appendici critiche inedite su Platone e Aristotele. . . . . L. 15.—
Quando quest'opera apparve la prima volta, subito dopo la tragica morte dell'autore, fu per tutti una rivelazione. Riappare oggi in veste corretta e arricchita di notevolissime appendici inedite che varranno a confermare sempre più il favorevole giudizio con cui la critica l'accolse la prima volta.

M. BLONDEL, *Dogma e storia*, trad. e introd. di E. CARPITA e M. CASOTTI. Vol. di 300 pagine. . . . . L. 15.—
È il complemento indispensabile de *L'Azione*. Raccoglie, oltre i due maggiori capolavori del Blondel dopo *L'Azione*, la *Lettera sull'Apologetica* e *Dogma e storia*, scritti rarissimi assolutamente introvabili nelle nostre biblioteche.

G. ZUCCANTE, *Stuart Mill e l'utilitarismo* . . . . . L. 17.—
Lo Zuccante, già tanto benemerito per i suoi studî di storia della Filosofia antica, illustra in questo volume con la consueta sagacia e accuratezza un indirizzo di pensiero che ha recato un notevole contributo alla formazione della coscienza filosofica contemporanea.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola" e "Levana").

COLLANA STORICA

a cura di E. CODIGNOLA

HARTMANN e KROMAYER, *Storia romana*, trad. di G. CECCHINI. Parte prima e seconda. . . . . L. 20.—
I due noti e benemeriti studiosi tedeschi hanno raccolto in un quadro organico e sintetico i risultati della migliore critica storica degli ultimi decenni sulla storia di Roma. La traduzione, riveduta dagli autori e corredata di una ricca aggiunta bibliografica, è stata condotta con la massima scrupolosità.

A. ANZILOTTI, *Vincenzo Gioberti*, vol. di 450 pag. . . . . L. 14.—
Nell'assoluta scarsezza in Italia di libri sintetici, che tratteggino le grandi figure del nostro Risorgimento, questo volume viene opportunamente a soddisfare il bisogno, sempre più diffuso in un momento di rinnovato interesse per la storia del nostro moto nazionale, di un libro d'insieme sul grande uomo di Stato piemontese e sul padre

spirituale del liberalismo italiano. Il libro dell'Anzilotti non è soltanto una esposizione lucida completa ed organica del pensiero e dell'opera politica pel Gioberti, ma anche una storia in iscorcio del primo cinquantennio del nostro Risorgimento.
A tutti coloro che oggi s'interessano delle origini e dello sviluppo dei partiti politici italiani e della storia del liberalismo, quest'opera, largamente documentata e frutto di lunghe indagini originali, servirà di orientamento e farà comprendere, con maggiore senso storico, le più recenti vicende della nazione.

G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana del secolo XIX*, vol. di circa 500 pag. . . . . L. 18.—
È la storia sintetica del moto di pensiero che ha promosso e accompagnato la nostra ricostruzione a nazione studiato negli scrittori più rappresentativi della cultura toscana del secolo XIX.

E. CICCOTTI, *Storia greca* . . . . . L. 18.—
Originale e sintetico quadro organico di tutta la storia greca dalle origini alla conquista romana. L'edizione italiana è più ampia e completa della traduzione tedesca apparsa nella *Weltgeschichte* dell'Hartmann ed è corredata di una succinta nota bibliografica.

G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (Secoli XI-XIV) . . . . . L. 15.—
Il nostro massimo storico studia in questo volume con la sua consueta maestria e acutezza critica uno dei fenomeni più salienti della complessa vita medievale.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola" e "Levana").

Collezione CLASSICI ANTICHI

TACITO, *Opere minori*, Dialogo degli oratori - Vita di agricola Germania, tradotte e illustrate da CESARE GIARRATANO . . . . . L. 5.—
Accuratissima traduzione delle opere minori di Tacito, tradotte e illustrate da uno dei nostri più intelligenti e competenti latinisti. Precede una dotta prefazione dilucidativa.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola" e "Levana").

LA CRITICA LETTERARIA

a cura di E. CODIGNOLA

A. MEOZZI, *L'opera di G. Carducci*, vol. di 570 pag. . . . . L. 18.—
È il primo saggio sintetico sul Carducci, che si prefigga di illustrare in tutti i suoi aspetti la grande figura pel poeta maremmano. Il Meozzi ha saputo valutare l'opera carducciana alla luce delle più moderne teorie storiografiche ed estetiche, senza mai indulgere al malvezzo di condannare canoni artistici e interessi spirituali estranei alla mentalità contemporanea.

DE SANCTIS F., *Leopardi*, a cura di M. CASOTTI e V. SANTOLI.

WALZEL, *Il romanticismo tedesco*, trad. di V. SANTOLI.

(Sconto del 20 % agli abbonati di "La Nostra Scuola" e "Levana").

LEVANA

RASSEGNA TRIMESTRALE DI FILOSOFIA DELLA EDUCAZIONE E DI POLITICA SCOLASTICA :: ::

Direttore: *Ernesto Codignola* - Redattore Capo: *Mario Casotti.*

Levana si propone di contribuire a quel mirabile risveglio di studi pedagogici che si nota da più anni nel nostro paese e di affiatare sempre più gli uomini di scuola e i politici con i problemi che l'idealismo ha il grande merito di aver sollevato, pur non essendo riuscito ancora del tutto a improntare di sè la prassi educativa e politica tuttora asservita per troppa gran parte all'ideologia positivistica. Il positivismo difatti, sebbene abbia ormai esaurito a pieno il suo compito storico e abbia perduto ogni verace vitalità non essendo più alimentato dal fecondo lavoro della scienza, ostacola ancora, con la tenace resistenza passiva delle opinioni inveterate e abitudinarie, anche i più magnanimi sforzi rivolti a suscitare nella nazione la coscienza della nuova vita che le pulsa in seno ed a porre le istituzioni all'unisono con la concezione più realistica e più profonda dell'attività spirituale e dell'educazione conquistata ormai dagl'intelletti più vigili.

A raggiungere il fine propostosi *Levana* crede opportuno raccogliere i suoi sforzi su tre punti fondamentali: collaborare attivamente alla revisione critica, già iniziata dai maggiori maestri del pensiero italiano, della ideologia pedagogica che alimenta tuttora di sè la nostra prassi e politica scolastica; propugnare con l'esempio di indagini originali la necessità di instaurare un metodo più decorosamente scientifico nello studio della storia pedagogica, per innalzare la filosofia dell'educazione a quella consapevolezza storiografica che le manca oggi quasi del tutto; iniziare i connazionali ad una conoscenza concreta e metodica dello spirito e delle istituzioni educative vigenti fra i popoli più progrediti e civili.

Ma in quest'opera di critica e di revisione essa intende esplicare un'azione ricostruttiva piuttosto che negativa. Ovvie ragioni storiche hanno costretto l'idealismo, in un primo momento di reazione, a svalutare e ripudiare nella loro interezza, soluzioni ed esigenze che è giunta ormai l'ora di prendere a reinterpretare e soddisfare da un punto di vista più comprensivo.

L'idealismo, come ogni indirizzo organico di pensiero, può trionfare per davvero solo accettando lealmente l'eredità degli avversari, cui è succeduto nel magistero delle coscienze, e fecondando i germi vitali ch'essi hanno seminato.

Levana si pubblica trimestralmente in fascicoli di circa 125 pag.

Ogni numero, oltre ad articoli e memorie originali, contiene le seguenti rubriche: ***La vita della scuola in Italia e all'Estero - Varietà - Recensioni - Note ed appunti - Schermaglie - Fra libri e riviste.***

Prezzo d'abbonamento: L. 20 per l'Italia - L. 40 per l'Estero. — Un fascicolo separato L. 6.

Queste rubriche tengono il lettore informato non solo dell'attività politico-scolastica del nostro paese, sulla quale riferisce estesamente un corrispondente da Roma, ma di quella altresì delle maggiori nazioni civili, dalle quali inviano regolarmente corrispondenze valenti studiosi come il Prof. G. E. Broche dell'Università di Marsiglia per la Francia, il Dottor Angelo Crespi per l'Inghilterra, il Prof. Aldo Oberdorfer per la Germania: pubblicano corsi o documenti inediti (i primi numeri di *Levana* hanno pubblicato fra l'altro un corso inedito di G. Gentile sulla psicologia dell'infanzia) danno un resosonto critico di *tutte* le riviste e opere notevoli che possono interessare i nostri lettori.

NB. — ***Agli abbonati di* Levana *la casa editrice Vallecchi concederà il 20 % su tutte le sue pubblicazioni, franche di porto. Abbonamento annuo cumulativo* Levana *(L. 20)* La nostra Scuola *(L. 12): L. 28.***

Direzione: Via Solferino, 19, Pisa. - Amministrazione: Vallecchi Editore, Via Ricasoli, 8, Firenze.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
NOV 1 2 1958			
NOV 10 1965			
SEP 9 1966			
MAY 1 1		JUN 1	
RETURN TO STORAGE			
ISWBS FEB 15 1990			

C28(955)100MEE

14254360
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
011425436 0
BUTLER STACKS

PAT.-GL

DEMCO